Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

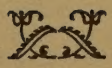
de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-quatrième

1954



L'Université d'Ottawa
Canada

La philosophie du positivisme logique

L'empirisme, que la crise des sciences expérimentales au début du siècle a semblé un moment entraîner dans un discrédit définitif, connaît depuis quelques années une vitalité nouvelle et toujours croissante grâce aux promoteurs du positivisme logique. Le positivisme logique a sans doute modifié ses positions premières à un point tel que son caractère sensationnel s'en trouve maintenant grandement diminué. Et il est permis d'affirmer que son effort pour réduire la philosophie à une étude logique du langage s'est soldé par un échec. Mais en posant sous une forme différente et parfois plus précise certains problèmes fondamentaux de la spéculation traditionnelle, il a apporté à la philosophie de notre époque une contribution qu'il serait injuste de négliger [1].

[1] L'école néopositiviste est sortie du *Cercle de Vienne*, association philosophique fondée vers 1924 par Moritz Schlick et dissoute à la mort de celui-ci en 1936. Ce cercle groupait des philosophes hommes-de-science, intéressés à la discussion des problèmes fondamentaux de la mathématique, de la physique et de la logique: Gustav Bergman, Rudolf Carnap, regardé généralement depuis comme le chef de l'école néopositiviste, Herbet Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn († 1934), Felix Kaufmann, Viktor Kraft, Karl Menger, Otto Neurath († 1945), Friedrich Waismann. L'influence et le dynamisme de la nouvelle école se sont manifestés particulièrement aux Congrès internationaux de Philosophie de 1934 à Prague et de 1935 à Paris. Peu avant la guerre, pour éviter les vexations du régime national-socialiste, les principaux représentants de l'école passèrent en Angleterre et aux Etats-Unis. Si ce mouvement vers l'Ouest a marqué pour le néopositivisme un recul d'influence sur le continent européen, l'école a acquis une position prédominante dans les pays anglo-saxons.

Outre les représentants du Cercle de Vienne mentionnés plus haut, il est permis de citer comme se rattachant plus ou moins étroitement à l'école du positivisme logique: Alfred J. Ayer, Walter Dubislav, Kurt Grelling, Carl G. Hempel, Jörgen Jörgensen, Richard von Mises, Charles W. Morriss, Arthur Pap, Karl Popper, Hans Reichenbach, Louis Rougier, Alfred Tarski, John Wisdom. La revue *Analysis* publiée en Angleterre depuis 1933, avec la collaboration de Susann L. Stebbing († 1943), d'Austin E. Duncan-Jones, de C. A. Mace et de Gilbert Ryle, manifeste, en dépit de tendances divergentes, un esprit apparenté à celui du néopositivisme.

Le mouvement néopositiviste se rattache au vieil empirisme de Hume, au positivisme de Stuart Mill, et plus immédiatement à l'empiriocriticisme d'Avenarius et de Mach. Son développement présente cependant, par rapport au positivisme ancien, certains traits caractéristiques qui s'expliquent par une variété d'influences dont voici sans doute les principales: les recherches conduites par Frege, Russell, Hilbert, Brouwer, sur les fondements des *mathématiques*; l'élaboration de la *logique* formelle ou logistique occasionnée par les recherches précédentes; les révolutions profondes opérées dans les théories *physiques* (Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg); la réforme de la *psychologie* par les béhavioristes (Watson, Pawlov); enfin les doctrines *philosophiques* de Russell et de Wittgenstein.

Une étude exhaustive du positivisme logique serait appelée à rencontrer de sérieuses difficultés. Difficultés provenant, d'une part, de l'évolution doctrinale rapide subie par ce mouvement toujours prêt à critiquer lui-même ses propres positions et, d'autre part, des divergences de vue entre les partisans de l'école sur des points parfois de première importance. Aussi cet article n'a-t-il d'autre but que de présenter sommairement quelques thèses fondamentales plus ou moins généralement reconnues à l'heure actuelle par les tenants de l'école. On ne recherchera donc pas ici une étude historique des différentes étapes parcourues par le positivisme logique dans son évolution, ni des débats conduits autour de telle ou telle question particulière.

Si le néopositivisme se rencontre avec le positivisme ancien dans la même aversion pour l'attitude métaphysique, il s'en distingue cependant par l'application systématique d'une méthode propre: l'analyse logique du langage. Alors que la science porte sur les *faits*, le travail philosophique s'exerce sur le *langage*. Et ainsi, la poursuite méthodique de la signification des énoncés au moyen de l'analyse logique caractérise la nouvelle école par rapport aux formes anciennes d'empirisme et de positivisme d'orientation plutôt psychologique et épistémologique. C'est en fonction de telles données que cette étude présentera les analyses proposées par le positivisme logique pour les différents types d'énoncés: empiriques ou scientifiques, logiques et mathématiques, métaphysiques, éthiques, philosophiques.

I. — LES ÉNONCÉS EMPIRIQUES.

Le principe de signification factuelle. — Pour le positivisme classique, on le sait, l'observation constitue la source unique d'un savoir relatif aux faits. Contre la prétention du rationalisme de construire le monde *a priori*, le positivisme refuse à la pensée le pouvoir de nous procurer un connaître sur le monde au-delà de ce que nous en avons observé, et proclame la nullité des préoccupations métaphysiques.

Le néopositivisme, qui évite de se présenter comme une théorie de la connaissance, ramène cette thèse fondamentale du plan épistémologique au plan de l'analyse logique du langage, remplaçant les formulations psychologiques par des formulations logiques et linguis-

tiques. Et ainsi le dogme positiviste s'exprime désormais dans le célèbre *principe ou critère de signification factuelle.* Ce principe a reçu, à vrai dire, diverses formulations qu'il n'y a pas lieu ici de recenser. Il est permis cependant de s'arrêter à la formulation suivante, plus généralement acceptée parmi les partisans actuels du positivisme logique:

UN ÉNONCÉ A UNE SIGNIFICATION COGNITIVE FACTUELLE ALORS ET ALORS SEULEMENT QUAND IL EST, DE DROIT, VÉRIFIABLE PAR L'EXPÉRIENCE, AU MOINS INDIRECTEMENT ET PARTIELLEMENT [2].

Essayons d'expliquer brièvement la portée de ce principe qui limite aux énoncés empiriques la possibilité de référence aux faits.

Les divers types de signification [3]. — Le positivisme logique reconnaît, pour un énoncé donné, trois types possibles de signification:

1° la signification *émotive* ou *pragmatique,* propre aux énoncés qui ont pour fonction d'exprimer ou d'évoquer une attitude émotionnelle ou volitionnelle;

2° la signification cognitive *factuelle* ou *sémantique,* propre aux énoncés susceptibles de transmettre une information vraie ou fausse sur les faits;

3° la signification cognitive *formelle* ou *syntactique,* propre aux énoncés propositionnels qui ne disent pas référence au réel, mais concernent uniquement la relation des symboles linguistiques entre eux.

Cette division donne ainsi lieu à quatre classes d'énoncés:

1° les énoncés dépourvus de toute signification, telles par exemple, les expressions violant les règles de la syntaxe grammaticale: v.g., « il est plus grand que »;

[2] « A sentence is factually significant to any given person if, and only if, he knows how to verify the proposition which it purports to express — that is, if he knows what observations would lead him, under certain conditions, to accept the proposition as being true, or reject it as being false » (Ayer [1], p. 35). (Les chiffres entre crochets réfèrent à la *bibliographie* N.D.L.R.)

« A sentence is semantically meaningful if it is in principle capable of empirical verification (and, correlatively, disconfirmation) » (Pap [1], p. 322).

« Every knowledge that is factual is connected with experiences in such a way that verification or direct or indirect confirmation is possible » (Carnap [14], art. *Scientific Empiricism*).

Voir Berlin [1]; Blumberg [2], p. 1-2; Blumberg et Feigl [1], p. 293-296; Braithwaite [1]; Carnap [1], n° 180, [3], p. 9-15; [13], p. 34; Feigl [1]; Schlick [4], p. 29; Waismann [4]. — Pour l'évolution du principe, voir Hempel [4].

[3] Carnap [14], art. *Meaning (Kinds of)*; Feigl [1].

2° les énoncés à signification émotive, tels les optatifs, les impératifs, les exclamations; ils n'affirment rien et ne peuvent donc être ni vrais ni faux;

3° les énoncés à signification cognitive factuelle ou synthétique, qui expriment une proposition vraie ou fausse concernant le réel; v.g., « la terre est ronde »;

4° les énoncés à signification cognitive formelle; vrais, ils sont analytiques ou tautologiques, v.g. « l'oculiste est un médecin pour les maladies des yeux »; faux, ils sont contradictoires en eux-mêmes, v.g., « un célibataire est un homme marié ».

Le principe de vérifiabilité. — Nous présumons généralement qu'il suffit à un énoncé de revêtir une forme indicative et grammaticalement correcte pour avoir droit de revendiquer une signification cognitive. Ainsi des discussions interminables ont-elles été menées concernant la vérité ou la fausseté de telle ou telle théorie métaphysique sans que personne n'ait songé à se demander tout d'abord si leur formulation était à même d'exprimer des propositions vraies ou fausses. Or, pour qu'un énoncé soit vraiment susceptible de vérité ou de fausseté, une méthode doit être concevable qui puisse établir cette valeur de vérité. Si je ne peux concevoir aucun moyen de valider ou d'invalider ce que je dis, je ne sais pas réellement ce dont je parle; mon discours n'a pour moi aucun sens, du moins aucun sens cognitif. En d'autres termes, un énoncé qui s'arroge une signification cognitive, c'est-à-dire le pouvoir d'exprimer une proposition vraie ou fausse, doit être vérifiable au moins de droit. Le *principe de signification factuelle* formulé plus haut se rattache ainsi au *principe plus général de signification cognitive*:

UN ÉNONCÉ POSSÈDE UNE SIGNIFICATION COGNITIVE ALORS ET ALORS SEULEMENT QUAND IL EST VÉRIFIABLE AU MOINS DE DROIT [4].

[4] « If we knew what it would be for a given sentence to be found true then we would know what its meaning is. Thus the meaning of a sentence is in a certain sense identical with the way we determine its truth or falsehood; and a sentence has meaning only if such a determination is possible » (Carnap [13], p. 420).

« The concept of truth appears as the primary concept to which the concept of meaning can be reduced: a proposition has meaning because it is verifiable, and it is meaningless in case it is not verifiable. A proposition has meaning if, and only if, it is verifiable as true or false » (Reichenbach [1], p. 29-30).

« To have meaning (a statement) must be theoretically capable of verification » (Blumberg [2], p. 4).

Dans sa formulation primitive, le principe de vérifiabilité *identifiait* la signification d'un énoncé au procédé susceptible de le vérifier: LE SENS D'UN ÉNONCÉ EST SA MÉTHODE DE VÉRIFICATION[5]. Mais les critiques ne tardèrent pas à s'élever contre une telle identification qui aboutissait à imposer aux énoncés vérifiables *indirectement* (énoncés concernant le passé, énoncés portant sur l'état psychologique des autres personnes, la plupart des énoncés scientifiques) une signification fort différente de celle qu'ils possèdent manifestement. En affirmant qu'il a plu il y a une heure, je n'entends certes pas dire: « J'ai un souvenir modérément vif de la pluie, mes vêtements sont encore mouillés, si j'interroge autrui au sujet de cette pluie, je recevrai probablement une réponse affirmative, etc. » Il est également difficile d'admettre comme une analyse adéquate de l'affirmation « X a mal aux dents » la traduction béhavioriste « Le corps de X présente le comportement extérieur des personnes considérées comme souffrant d'un mal de dent, etc. »

De même, la signification des *énoncés relatifs aux objets matériels*, v.g., « il y a un bureau dans la chambre voisine », ne saurait, sans violence, se réduire aux observations qui détermineront la vérité ou la fausseté de ces énoncés: « Si tu vas dans cette pièce et te soumets à telles et telles conditions, tu éprouveras telles et telles sensations. » Toute affirmation sur l'existence d'un objet a une portée *catégorique*, et toute traduction de forme *hypothétique* ne peut qu'échouer fatalement à rendre la signification de l'original. Pour employer la for-

« If you do not know how to test a statement you do not know its meaning » (PAP [1], p. 330).

Voir AYER [1], chap. I; BLUMBERG et FEIGL [1], p. 293; FEIGL [1]; SCHLICK [6] et [7], p. 127; WAISMANN [1], p. 29.

[5] « The meaning of a proposition is the method of its verification » (SCHLICK [6], p. 351).

« Since the meaning of propositions is identical with the conditions of their verification, therefore, propositions concerning other minds are completely translatable into propositions concerning total (theoretically) observable behavior, and these in the last analyse, are completely translatable into propositions concerning 'my' experience » (BLUMBERG et FEIGL [1], p. 293).

Cette théorie de la signification est en étroite dépendance de l'opérationnisme de P. W. Bridgman demandant de définir la signification des concepts physiques par la description des méthodes ou opérations qui permettent l'application de ces concepts au monde physique. Voir BRIDGMAN [1] et [3]. Dans son récent ouvrage *Reflections of a Physicist*, Bridgman se défend d'avoir voulu élaborer une théorie de la signification, et se plaint de ce que, dans l'interprétation de la théorie opératoire, on ait mis l'accent sur les manipulations physiques de laboratoire sans tenir compte de la large place faite aux opérations mentales.

mule de G. F. Stout, la réalité des objets matériels est conçue par nous non comme une « possibilité » permanente de sensations, mais comme une possibilité permanente de n'être pas perçue [6].

Ainsi dans sa formulation primitive, le principe de vérifiabilité, en identifiant signification et méthode de vérification, ne faisait que transposer sur le plan logique cette thèse métaphysique que les choses matérielles ne sont rien d'autre que la série des données sensorielles (phénoménalisme). Cependant le principe a adopté depuis la forme moins contestable sous laquelle nous l'avons énoncé; et Carnap, qui dans son ouvrage *Der logische Aufbau der Welt* s'efforçait de réduire le langage concernant les objets physiques à un langage construit exclusivement en termes d'expériences sensorielles, a reconnu depuis qu'aucune raison ne contraint à une telle traduction [7].

Signification factuelle et vérifiabilité empirique. — Le principe général de vérifiabilité, qui établit une équivalence entre énoncé vérifiable et énoncé doué de signification cognitive, suffirait, à la rigueur, à priver de signification factuelle les élucidations métaphysiques, si celles-ci ne revendiquaient la possibilité d'une vérification spéciale, *a priori* ou métempirique. Aussi est-il complété par le principe, plus restreint, de vérifiabilité empirique ou de signification factuelle.

Nous avons vu le positivisme logique introduire dans la classe des énoncés à signification cognitive la distinction classique de Kant, interprétée cependant différemment, entre: 1° les énoncés à *signification purement formelle,* analytiques ou contradictoires, vides de tout contenu factuel, qui ne transmettent aucune information sur le réel; et 2° les énoncés *synthétiques* ou *à signification factuelle,* qui possèdent le pouvoir de transmettre une information sur le monde.

Reprenant une autre division kantienne, tout en lui attribuant encore ici une portée différente, le positivisme logique reconnaît deux types de vérifiabilité. La valeur de vérité (vérité ou fausseté) d'un énoncé peut s'établir 1° soit *a priori,* sans recours à l'expérience, 2° soit *a posteriori,* par l'expérience.

[6] Stout [1], p. 14.

[7] Sur la critique du principe « le sens d'un énoncé est la méthode de sa vérification, voir Aaron [1]; Barnes [2]; Berlin [1] et [2]; Black [3]; Ducasse [1] et [2]; Lewis [1]; Miller [1] et [2]; Nagel [1]; Russell [4]; Ryle [3]; Sidgwick [1]; Stace [1] et [2]; Stebbing [1] et [2]; Stout [1]; Werkmeister [1] et [2].

La classification kantienne faisait place au jugement à la fois *synthétique* et *a priori*. Pour le positivisme logique, la notion d'un énoncé synthétique *a priori*, c'est-à-dire, d'un énoncé doué de signification factuelle et dont la valeur de vérité peut s'établir indépendamment de l'expérience, constitue une notion contradictoire. Une question de fait ne saurait en aucune façon être réglée *a priori*, sans recours à l'observation ou à l'expérience. Un énoncé possède une signification factuelle pour autant qu'il exprime une proposition conforme ou non conforme à un certain état de choses. Or, l'observation demeure l'*unique* méthode pour reconnaître cet état de choses qui validera ou invalidera l'énoncé. Ainsi une équivalence se trouve instituée entre l'énoncé muni de signification cognitive factuelle et l'énoncé vérifiable empiriquement :

UN ÉNONCÉ POSSÈDE UNE SIGNIFICATION COGNITIVE FACTUELLE ALORS ET ALORS SEULEMENT QUAND IL EST VÉRIFIABLE EMPIRIQUEMENT.

Signification formelle et vérifiabilité a priori. — Une équivalence analogue s'établit par là-même entre l'énoncé *analytique* (ou l'énoncé contradictoire) et l'énoncé *vérifiable a priori*. Un énoncé est-il en effet véritable *a priori* ? Il s'avère dès lors pourvu de signification cognitive, en vertu du principe général de vérifiabilité; mais non de signification cognitive factuelle, en vertu du principe de vérifiabilité empirique. Il ne peut donc être autre qu'analytique ou contradictoire, en vertu du caractère exhaustif de la division posée plus haut.

Ainsi l'énoncé, « un oculiste est un médecin des yeux », se vérifie *a priori*, sans recours à l'observation, par la seule analyse linguistique. Pour en reconnaître la validité, il suffit de savoir la signification des termes utilisés. Et cette valadité s'impose à nous avec une évidence absolue. Mais un tel privilège est acheté à haut prix: au prix d'un renoncement à tout contenu factuel. Si aucune expérience n'est concevable qui puisse venir infirmer l'assertion « un oculiste est un médecin des yeux » — alors qu'il est possible, par exemple, d'indiquer quelle observation pourrait *de droit* invalider l'énoncé « le fer se dilate à la chaleur », — c'est que l'affirmation ne possède aucune portée factuelle. Elle ne transmet aucune information sur le comportement des objets. Sa signification demeure purement formelle ou syntactique. Ici encore, il faut considérer comme contradictoire la

notion d'un énoncé à la fois *a priori* (dont la validité peut s'établir indépendamment de l'expérience) et *synthétique* (capable d'exprimer une proposition vraie ou fausse relative aux faits) [8].

Vérifiabilité de fait et vérifiabilité de droit. — On a adressé au principe de vérifiabilité le reproche de proscrire, sans raison justifiante, des énoncés invérifiables manifestement doués de signification, v.g.: « la planète Neptune existait avant sa découverte »; « il y a du fer à plus de mille kilomètres à l'intérieur du sol »; « une production atomique non contrôlée risque de conduire à l'extermination de toute vie sur la terre [9] ».

En réponse à ces difficultés, les positivistes logiques appliquent la distinction, élaborée par Reichenbach, entre trois types de vérifiabilité: pratique, physique et logique [10].

1° La possibilité *pratique* de vérification est relative au pouvoir actuel de la technique humaine. L'énoncé « la planète Mars est habitée » demeure actuellement incapable de vérification. Mais il s'agit d'une impossibilité purement technique, et nous savons fort bien quel type d'observation pourrait contribuer à vérifier ou réfuter l'hypothèse en question. Les positivistes logiques s'accordent à reconnaître qu'une telle impossibilité de vérification n'entraîne pas de soi, pour un énoncé, la privation de sens cognitif.

2° Est *physiquement* possible la vérification compatible avec les lois de la nature. C'est ainsi que les lois de la mécanique des quanta ne permettent pas de déterminer simultanément la vitesse et la position des électrons. Cette impossibilité physique de vérification tendrait, cette fois, à priver de sens certaines questions scientifiques [11].

[8] L'énoncé *analytique* est donc ici conçu, à la manière kantienne, uniquement sur le type de l'énoncé *tautologique* « A est A ». Une telle conception se comprend dans une position nominaliste ou conceptualiste, selon laquelle l'analyse porte sur le mot ou sur la pure signification formelle de l'idée et non sur l'objet réel connu. L'analyse d'un sujet considéré simplement dans sa compréhension logique, formelle et subjective (par opposition à sa compréhension ontologique, réelle, objective) ne permettra d'aucune façon d'y découvrir quelque chose de nouveau et ne donnera jamais le contenu du prédicat sinon par tautologie.

Une perspective réaliste, au contraire, autorise à appeler « analytiques » tous les jugements universels et nécessaires (les jugements scientifiques de Kant). Sont analytiques tous les jugements où la synthèse du sujet et du prédicat est nécessaire en raison des seules exigences de l'objet.

[9] Exemples invoqués par B. Russell contre le principe de vérifiabilité (voir B. Russell [7], p. 445-447 et [10], p. 9-11).

[10] Reichenbach [1], p. 38-41. Voir aussi Ayer [1], p. 36; Feigl [1] et [2], p. 502; Pap [1], p. 323-333.

[11] « A testing procedure that is incompatible with well-established natural laws

3° Enfin la vérifiabilité *logique* demande simplement que la vérification n'implique pas contradiction. Il y a impossibilité logique de vérifier l'énoncé « le carré de 2 est plus doux que le carré de 3 », ou l'affirmation métaphysique « l'entéléchie est le principe du développement des vivants ». Par contre, l'impossibilité de vérifier si la planète Neptune existait avant sa découverte constitue une impossibilité physique ou de fait, analogue à l'impossibilité pour un aéroplane de voler dans le vide, mais non pas une impossibilité logique ou de droit. Insuffisante pour le *savant*, cette vérifiabilité logique est la seule condition requise par le principe de signification cognitive considéré dans sa portée générale [12].

Vérifiabilité complète et vérifiabilité partielle. — Cependant, même ainsi réduites, les exigences du principe de signification factuelle semblent appeler la condamnation non seulement des constructions métaphysiques, mais aussi des sciences positives elles-mêmes, du moins telles qu'elles se pratiquent de fait. La science se caractérise par la formation de lois générales qui, comme telles, échappent à la compétence de la stricte observation. L'observation n'autorisera jamais d'affirmation que sur des cas singuliers, v.g.: ce morceau de fer, *hic et nunc*, conduit l'électricité. Le principe de vérification empirique semble donc imposer au physicien l'obligation de se borner à la pure description des faits bruts selon leur ordre d'apparition.

Effectivement, certains membres du Cercle de Vienne, aux premiers jours du mouvement, adoptèrent le parti héroïque de refuser une signification cognitive aux lois et hypothèses scientifiques et de traiter celles-ci comme de simples règles pour la formation d'énoncés strictement propositionnels [13].

will never define a scientifically acceptable concept... Therefore it is now generally agreed that some of the customary concepts of classical mechanics as applied to electrons are not false but *scientifically* meaningless » (Feigl [2], p. 502). Voir Frank [2], p. 292-293; Reichenbach [1], p. 45.

12 « The possibility of verification which is relevant to meaning cannot be of the empirical sort... It must be emphasized that when we speak of verifiability we mean *logical* possibility of verification, and nothing but this... verifiability which is the sufficient and necessary condition of meaning, is a possibility of the logical order » (Schlick [6], p. 154-155). Voir aussi Ayer [1], p. 36; Whiteley [1].

13 « A definitive verification of a natural law is strictly speaking impossible. [It follows that a law] does not have the character of an assertion, for a genuine assertion must admit of being definitively verified » (Schlick [6], p. 150). Voir aussi Carnap [1], p. 237-238; Schlick [4]; Waismann [1], p. 22-29.

C'est pour éviter ces conséquences radicales que les positivistes logiques en vinrent à distinguer deux sortes de vérifiabilité: la vérifiabilité *complète* et la vérifiabilité *partielle* ou *confirmabilité*. Un énoncé complètement vérifiable est celui dont la valeur de vérité peut être établie avec certitude. Un énoncé est partiellement vérifiable si l'on peut indiquer l'évidence susceptible de lui procurer un certain degré de probabilité. Le principe de signification cognitive n'exige qu'une vérifiabilité partielle ou confirmabilité [14].

Ainsi les lois positives ne se prêtent pas à une vérification complète. L'énoncé universel, « pour tout x, si x est un animal, x est mortel », s'étend en droit à un nombre indéfini de cas particuliers, futurs comme passés, et ne peut donc espérer, d'une série finie d'observations, une vérification concluante. Une expérience même exhaustive de ce qui a été ne permettra jamais une affirmation autre que probable sur ce qui sera, mais n'est pas encore [15]. *Confirmables* cependant par l'expérience, les généralisations scientifiques peuvent revendiquer une signification factuelle.

Les énoncés empiriques universels ne sont d'ailleurs pas seuls à ne supporter qu'une vérification partielle. Même un énoncé singulier tel que celui-ci; « il y a une feuille de papier sur cette table », qui semblerait atteindre l'idéal d'une vérifiabilité décisive, ne se trouve guère, sur ce rapport, dans une meilleure posture que les généralisations scientifiques. La simplicité grammaticale de l'énoncé masque en effet un nombre indéfini de prédictions concernant les sensations qu'éprouvera tout observateur normal se comportant de telle et telle façon devant l'objet: pour tout x, si x est un observateur normal et si x se comporte de telle manière, x éprouvera telles et telles sensations. Ici donc encore une vérification complète s'avère logiquement impossible [16].

[14] « A proposition has meaning if it is possible to determine a degree of probability for the proposition » (Reichenbach [1], p. 54). Voir aussi Ayer [1], p. 9-11 et 36-38; Carnap [13], p. 426-427 et [4], p. 315-322; Feigl [1], p. 10; Pap [1] p. 333-338; Waismann [4].

« A statement is meaningful if and only if one can describe evidence which would confirm it and evidence which would disconfirm it » (Pap [1], p. 336).

[15] Voir Ayer [1], p. 37; Carnap [13], p. 425; Pap [1], p. 334-335.

[16] « If by verification is meant a definitive and final establishment of truth, then no (synthetic) sentence is ever verifiable. We can only confirm a sentence more and more... Take for instance the following sentence « There is a sheet of paper on this table. » The number of predictions which we can derive from the

Le principe de signification factuelle doit donc se contenter d'exiger une vérifiabilité partielle ou confirmabilité, sous peine de rendre impossible l'expression d'une seule proposition factuelle.

Remarques critiques. — Dans une perspective strictement empiriste, l'abandon du principe de vérifiabilité pour celui de confirmabilité ne règle rien. Par elle-même, l'observation sensible ne peut pas plus confirmer qu'elle ne peut vérifier une loi universelle. Nous n'avons ici qu'à citer l'aveu de Russell: « There is one matter of great philosophic importance in which a careful analysis of scientific inference and logical syntax leads — if I am not mistaken — to a conclusion which is unwelcome to me and (I believe) to almost all logical positivists. This conclusion is, that uncompromising empiricism is untenable. From a finite number of observations no general proposition can be inferred to be even probable unless we postulate some general principle of inference which cannot be established empirically [17]. »

En réalité, pour justifier l'usage du principe d'induction, l'empiriste doit transcender malgré lui son empirisme. Selon le principe de confirmabilité, il suffit désormais qu'une expérience concevable ait quelque portée sur la valeur de vérité d'un énoncé pour que celui-ci soit doué de signification factuelle. Ayer écrit: « We say that the question that must be asked about any putative statement of fact is... simply, Would any observation be relevant to the determination of its truth or falsehood ? And it is only if a negative answer is given to this question that we conclude that the statement under consideration is nonsensical [18]. » Ayer estime un tel critère de signification factuelle libéral et suffisamment tolérant. Certes ! Mais l'empirisme est ainsi dépassé. La porte est ouverte à toute

sentence given is *infinite;* and therefore the sentence *can never be completly* verified. To be sure, in many cases we reach a practically sufficient certainty after a small number of positive instances, and then we stop experimenting. But there is always the theoritical possibility of continuing the series of test-observations. Therefore... *no complete verification is possible* but only a process of gradually increasing confirmation (Carnap [13], p. 420 et p. 425). Voir aussi Ayer [2], p. 42-45; Carnap [3], p. 11-13; Pap [1], p. 165-167. — Pour une critique de cette vue, voir Malcolm [3], p. 244-298; Stace [3], p. 29-38.

[17] Russell [10], p. 18.

[18] Ayer [1], p. 38.

enquête métaphysique qui acceptera de demander aux éléments de l'expérience la confirmation de ses avancés [19].

II. — LES ÉNONCÉS LOGIQUES ET MATHÉMATIQUES.

Le problème des énoncés logiques et mathématiques. — Contre le postulat positiviste, selon lequel seule l'observation peut nous apporter un savoir authentique sur le monde, le métaphysicien rationaliste ou intuitionniste, désireux de défendre la légitimité et la validité de ses spéculations, a toujours cru trouver un précieux argument dans le fait des affirmations aprioriques et nécessaires de la mathématique et des principes logiques. Les vérités logiques et mathématiques s'imposent à l'esprit sans appel à l'expérience et valent cependant pour la réalité. Indépendamment de tout recours à l'observation, il est permis d'affirmer avec certitude qu'un objet ne peut être à la fois rouge et non rouge, qu'entre deux points donnés dans l'espace la ligne droite est le plus court chemin, que si A est plus grand que B et B plus grand que C, alors A est plus grand que C. La logique formelle et la mathématique manifestent ainsi le pouvoir de la raison d'accéder à l'essence immuable des choses et d'acquérir un savoir effectif *a priori* du comportement des objets. Elle nous transportent dans une région d'absolue nécessité, à laquelle non seulement le monde actuel mais le monde possible doit se conformer.

Solution des anciens positivistes. — A ces difficultés, le positivisme ancien s'efforçait d'échapper en assignant aux affirmations logiques et mathématiques un fondement expérimental. Pour John Stuart Mill, les mathématiques et la logique formelle ne diffèrent pas des autres sciences empiriques, physique, chimie, etc., sinon par leur plus grande généralité et la validité plus éprouvée de leurs conclusions. Fondées sur l'expérience, elles demeurent en droit réfutables par l'expérience, au même titre que les autres généralisations inductives [20].

Quant à la prétendue nécessité des propositions logiques et mathématiques, elle résulte uniquement de la difficulté *pratique* de con-

[19] Voir Berlin [1]; Braithwaite [1]; Hempel [4], p. 49-50; Stace [1]; Wisdom [2] et [3]; Werkmeister [1], p. 42.

[20] *System of Logic*, Book II, chap. V, VI, VII.

cevoir leurs contradictoires. Cette difficulté s'explique par l'habitude devenue invétérée et héréditaire d'associer certaines idées et qui rend ainsi indestructibles en apparence certaines liaisons empiriques. Mais, en réalité, de nouvelles expériences pourraient fort bien réussir à briser ces liaisons. Les anciens ne pouvaient concevoir les antipodes, ce qui est devenu très facile à nos cerveaux modernes [21].

Rejet de cette position par le positivisme logique. — Pour le positivisme logique, cette interprétation des propositions logiques et mathématiques comme des hypothèses empiriques hautement probables ne saurait constituer une solution satisfaisante. Il n'est sans doute pas question de nier la nécessité de l'expérience pour l'*acquisition* des vérités logiques et mathématiques (problème *psychologique*), mais de contester que ces vérités empruntent leur validité à la vérification empirique (problème *logique*). Si celles-ci en effet dépendaient de l'expérience pour leur validité, il serait possible d'indiquer les évidences expérimentales qui, actuellement données, seraient susceptibles de les invalider. Nous savons, par exemple, quelle observation pourrait en droit infirmer la généralisation empirique, pourtant généralement acceptée, que l'eau bout à 100° C. quand la pression atmosphérique s'exerçant sur elle est de 1 atmosphère. Mais quelle évidence expérimentale peut-on concevoir qui soit capable, même en principe, de réfuter l'équation « 2 et 3 = 5 » ou la loi du *ponendo ponens* ? Lorsqu'après avoir déposé 2 objets, puis 3 objets dans un récipient vide, nous comptons ensuite 6 objets, nous ne pensons pas un instant que cette opération puisse logiquement avoir quelque portée sur la valeur de vérité de l'énoncé « 2 et 3 = 5 ». Nous demanderons l'explication du résultat obtenu aux hypothèses empiriques les plus plausibles dans les circonstances: addition erronnée, introduction subreptice d'un nouvel objet, etc. Mais une explication est exclue sans appel: celle que 2 et 3 ne font pas nécessairement toujours 5. De même, à supposer que nous posons comme vrais les énoncés « si A, alors B » et « A », et constatons ensuite que la conclusion normale « B » est fausse, nous jugerions ridicule et absurde la suggestion de mettre en doute la valeur absolue du *modus ponendo ponens*; et nous resterions fermement assurés *ou bien* d'avoir eu tort

[21] *System of Logic*, Book II, chap. V, sect. 6.

d'affirmer la vérité de « A » ou de « Si A, alors B », *ou bien* de faire erreur en affirmant la fausseté de « B ».

En somme, il y a absurdité à supposer qu'une observation puisse *en droit* contredire une proposition mathématique ou logique. Il est *empiriquement* impossible que l'eau se solidifie à 100° C.; mais il est *logiquement* impossible que 2 et 3 fassent 6, ou que la vérité des propositions « Si A, alors B » et « A » n'entraîne pas également la vérité de « B »[22].

Solution proposée. — Une fois concédée la validité *a priori* des formulations logiques et mathématiques, une seule issue demeure au positivisme logique pour échapper au redoutable *a priori* synthétique: refuser à ces énoncés tout pouvoir de transmettre une information quelconque sur le réel et les reléguer dans la classe des énoncés analytiques ou tautologiques. L'affirmation « 2 et 3 = 5 » deviendra ainsi comparable à cette autre, « un oculiste est un médecin des yeux ». Pour vérifier ce dernier énoncé, il serait ridicule d'instituer une enquête en vue de contrôler si véritablement les oculistes sont tous médecins des yeux. Il s'agit d'un énoncé vrai par définition. Pour en reconnaître la validité, il suffit de savoir la signification des termes employés. Quelqu'un ne peut nier qu'un oculiste soit un médecin des yeux que s'il entend par « oculiste » ou par « médecin des yeux » ou par le verbe « être » autre chose que ce que nous entendons. De même nous pouvons affirmer avec certitude que 2 et 3 font 5, pour la bonne raison que par « 2 et 3 » nous entendons exactement la même chose que 5.

Mais si de tels énoncés aprioriques n'ont rien à redouter d'un contrôle expérimental, si aucune observation n'est concevable qui puisse venir les contredire, c'est que précisément ils n'affirment rien sur le monde et ne révèlent rien sur le comportement des objets. Ils sont vides de tout contenu factuel. Leur signification est d'ordre

[22] Pour une critique de la position de Mill, voir Ayer [1], p. 74-76; Britton [4]; Hahn [1], p. 12-13; Hempel [1], p. 223-224.

Russell écrit au sujet de la théorie de Mill: « Tout homme dépourvu de préjugés est obligé de convenir qu'une telle manière de voir sonne faux. Notre certitude concernant les propositions mathématiques simples n'apparaît pas comme analogue à la certitude que le soleil se lèvera demain. Je ne dis pas que nous nous sentons plus assurés de l'une que de l'autre. Ce que je veux dire, c'est que notre certitude paraît dans l'un et dans l'autre cas avoir des sources différentes » (Russell [4], p. 172-173).

purement formel ou syntactique. Ils peuvent prétendre à la nécessité et à la certitude absolue. Mais ces caractères n'offrent rien de mystérieux. Il va de soi que l'expérience ne nous enseignera pas que nous entendons par tel ou tel mot autre chose que ce que nous les faisons signifier [23].

L'impossibilité, pour les lois logiques et mathématiques, d'entrer en conflit avec quelque observation concevable, ne provient donc pas de ce qu'elles expriment la nature profonde et inexpérimentale des choses et se rapportent à un monde métempirique, mais simplement de ce qu'elles ne jouissent d'aucune portée factuelle [24].

Conventionalisme ? — Dans leur refus d'assimiler les principes logiques et mathématiques à des lois générales de l'*être* ou à des lois de la *pensée*, les néopositivistes ont parfois présenté les énoncés analytiques comme des *règles du langage*. Hans Hahn écrivait par exemple en 1935: « Celui qui se refuserait à admettre la déduction logique n'a pas une manière de voir différente de la mienne sur le comportement des choses; mais il se refuse à employer les mêmes règles que moi pour parler d'elles [25]. »

[23] Cette conception de la mathématique et de la logique comme système de tautologies vides de contenu factuel trouve son expression dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. « All propositions of logic say the same thing, that is, nothing » (5.43). « The propositions of logic are tautologies. The propositions of logic therefore say nothing. They are the analytical propositions » (6.1) et (6.11). « Tautology and contradiction are not pictures of the reality. They present no possible state of affairs » (4.462).

Cette thèse de Wittgenstein est reprise par tous les positivistes logiques. Voir Ayer [1], chap. IV; Britton [1], chap. II; Carnap [3] et [4]; Feigl [1]; Hahn [1], p. 19-25; Hardie [1]; Hempel [1]; Nagel [4] et [5]; Pap [1], chap. VI; Ramsey [1]; Reichenbach [5] et [6].

[24] « The proposition 'Either some ants are parasite or none are' provides no information whatsoever about the behaviour of ants, or, indeed about any matter of fact. And this applies to all analytic propositions. They none of them provide any information about matter of fact. In other words, they are entirely devoid of factual content. And it is for this reason that no experience can confute them » (Ayer [1], p. 79).

« The propositions of arithmetic are, to be sure, independant of experience, but only because they do not concern experience or facts at all; they are L-true (analytic) not factual (synthetic) » (Carnap [3], p. 56).

« Les mathématiques sont certaines mais vides de contenu: ce sont de pures tautologies qui n'emportent aucune restriction du réel » (Reichenbach [2], p. 86).

Pour une critique de cette position, voir Benjamin [1], Copi [1], Kneale [1], Nelson [1], Porteous [1].

[25] Hahn [1], p. 27. — « [Analytic propositions] simply record our determination to use words in a certain fashion » (Ayer [1], p. 84).

« Arithmetical rules have a tautological character. The same is true of all logical rules. The logical principle are no propositions either, they do not express any knowledge, but are rules for the transformation of propositions into one another » (Schlick [2], p. 222).

Cette assimilation des énoncés analytiques à des règles linguistiques tend cependant à être rejetée. Elle rend en effet inintelligible la nécessité absolue des principes logiques et mathématiques: une règle linguistique, comme telle, est purement conventionnelle. Et elle conduit à détruire la valeur de vérité qu'on leur reconnaît: une règle n'est par elle-même ni vraie ni fausse.

De la même façon, on s'est rendu compte du danger qu'il y avait à parler des énoncés analytiques comme de simples *informations* sur l'usage du langage. Ils deviendraient alors des énoncés *empiriques* et *contingents* sur la manière dont les gens font emploi des mots.

Les énoncés analytiques sont vrais en vertu de la signification même des symboles qui les constituent. Et c'est sans doute une *règle linguistique* conventionnelle qui demande d'attribuer à tel symbole, v.g. à « si... alors », la signification qu'on lui reconnaît. Et c'est de même un *fait empirique* contingent que les gens s'entendent à accepter cette signification. Mais une fois admise cette signification, l'énoncé « si (si *p*, alors *q*) et *p*, alors *q* » s'impose à nous comme l'expression d'une proposition nécessairement vraie [26].

Développements particuliers. — Cette interprétation des lois logiques et mathématiques comme des « tautologies » — au sens technique que les néopositivistes donnent à ce mot — emprunte sa justification aux études conduites depuis près d'un siècle sur les fondements des mathématiques (Boole, Frege, Peano, Russell, Hilbert, Brouwer) et au développement des théories logistiques engendrées par les recherches précédentes. Les quelques précisions qui suivront, rela-

Voir aussi Ayer [5]; Blumberg [2], p. 5-6; Blumberg and Feigl [1], p. 285-286; Britton [1], chap. II; Carnap [4], p. 51-52; Hardie [1]; Malcolm [1]; Nagel [4] et [5]; Reichenbach [5], p. 88. — Pour une critique du conventionalisme, voir Kneale [1] et [2].

[26] « Just as it is a mistake to identify *a priori* propositions with empirical propositions about language, so I now think that it is a mistake to say that they are themselves linguistic rules... Thus it is a contingent, empirical fact that the word 'earlier' is used in English to mean earlier, and it is an arbitrary rule of language that words that stand for temporal relations are to be used transitively; but given this rule, the proposition that, if A is earlier than B and B earlier than C, A is earlier than C becomes a necessary truth » (Ayer [1], p. 17, Introduction à l'édition revisée de *Language, Truth and Logic*, 1946).

« A system of logic is not a matter of free choice, but either right or wrong, if an interpretation of the logical signs is given » (Carnap [5], p. 28). Restriction par conséquent du « principe de tolérance » formulé dans *Logical Syntax of Language*: « In logic there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e. his own form of language, as he wishes » (Carnap [4], p. 51-52). Voir aussi Pap [1], p. 424-426.

tives successivement à la *logique*, l'*arithmétique* et la *géométrie*, n'ont donc aucunement la prétention de tenir la place des amples exposés que la théorie en question serait en droit d'exiger dans un autre contexte.

A. Les énoncés logiques.

Il importe tout d'abord de distinguer entre les formulations logiques pourvues de la signification courante qui leur est attachée, et les expressions isomorphes à ces dernières telles que nous pouvons les rencontrer dans un système logique formalisé.

1. Les symboles d'un système logique formalisé [27] ne possèdent par eux-mêmes aucune signification déterminée et peuvent recevoir diverses interprétations. En conséquence les *lois logiques* (axiomes et thèses déduites des axiomes), formées d'expressions sans signification, demeurent elles-mêmes privées de sens et incapables de vérité ou de fausseté. Quant aux *règles métalogiques* de définition, de formation et de déduction, elles ne concernent que la forme graphique des expressions et peuvent être comparées aux règles d'un jeu d'échec: elles n'exercent qu'une fonction directrice et prescriptive, et ne jouissent, à ce titre, d'aucune signification cognitive. Ainsi la règle de dérivation, « si A et (si A, alors B) sont des lois du système S, alors B est une loi du système S », traduction du *modus ponendo ponens* sur le plan métalogique, ne doit pas être regardée comme une assertion ayant valeur de vérité. Une règle, comme telle, n'est ni vraie ni fausse; elle permet et défend mais n'affirme rien.

2. Quant aux lois logiques *interprétées*, c'est-à-dire dont les constantes logiques ont reçu une signification, elles peuvent être considérées soit en elles-mêmes, isolément, soit comme parties d'un système axiomatique. Prise comme *élément* d'un tout systématique, une *thèse* logique sera dite valide pour autant qu'elle dérive normalement des axiomes par l'application des règles du système, ces *axiomes* et ces règles étant à leur tour tenus pour valides, s'ils ne permettent pas

[27] Un système axiomatique comprend:
1° *les termes primitifs* ou non définis, et les *termes dérivés* ou termes définis conformément aux *règles de la définition*;
2° les *règles de formation*, dont le rôle est de déterminer comment les termes peuvent être groupés en expressions;
3° les *axiomes* ou lois non déduites, et les *thèses* ou lois déduites conformément aux *règles de la déduction*.

de déduire une proposition avec la négation de cette proposition. Dans cette perspective, la vérité d'une loi logique résulte de son incorporation à un système « consistant » c'est-à-dire non contradictoire (vérité de cohérence).

3. Cette vérité de *cohérence* pourrait sembler la seule qu'un néopositiviste puisse appliquer aux lois logiques, car leur attribuer une vérité de *correspondance* conduirait nécessairement à leur reconnaître par là même une signification *factuelle* et à retrouver ainsi l'indésirable synthétique *a priori*. Cependant les tenants du positivisme logique repoussent en général cette suggestion que les lois logiques ne se prêteraient à vérification et n'auraient de sens que comme éléments d'un ensemble systématique [28]. Le principe logique « tout x est P alors et alors seulement quand il n'existe aucun x qui ne soit P » se manifeste vrai par lui-même, indépendamment de toute appartenance à un système quelconque. Du reste, puisqu'un ensemble axiomatique n'acquiert de consistance ou vérité de cohérence qu'à la condition de ne pas donner lieu à des *contradictions*, et par conséquent à la condition de se conformer lui-même à des principes logiques, le problème de la valeur de ces principes rebondit aussitôt. Et prôner de nouveau une simple validité de cohérence ne réussirait qu'à reporter le problème [29].

Il n'est pas question pour autant d'accorder une portée *factuelle* aux principes logiques. Ceux-ci sont vrais en vertu de leur *forme*; en d'autres termes, leur valeur de vérité dépend uniquement des constantes logiques (« *ou* », « *si* ... *alors* », « *et* », « *non* »; « *il y a un* x *tel que* ... », « *pour tout* x ... ») et non des termes descriptifs qu'on peut substituer aux variables. Ainsi la formule « si *p* et *q*, alors *q* » [où « *p* » et « *q* » sont des variables propositionnelles, et où les constantes logiques, « si ... alors », « et », reçoivent l'interpré-

[28] « A point which is not sufficiently brought out by Russell ... is that every logical proposition is valid in its own right. Its validity does not depend on its being incorporated in a system » (Ayer [1], p. 81).

[29] « Sometimes it is said, indeed that *material* truth (correspondance to observable fact) is not predicable of logical principle, but only *formal* truth, which presumably means consistency. But to say of a set of statements that it is consistent is to say that no contradictions are derivable from it, i.e. the set conforms to the principles of logic. Since the principles of logic thus function as criteria of consistency, it does not make sense to predicate consistency of them; just as it would not make sense, for example, to assert that moral standards are moral » (Pap [1], p. 363).

tation habituelle] demeure nécessairement vraie quelles que soient les propositions, vraies au fausses, substituées aux variables. Cette validité fondée uniquement sur la signification des constantes logiques témoigne que les énoncés logiques n'affirment rien sur le monde. De même l'énoncé « cette pièce de monnaie ne peut en même temps et sous le même rapport être ronde et non ronde », application du principe de non-contradiction, ne possède aucune signification factuelle, bien qu'il contienne des termes descriptifs, « pièce de monnaie », « ronde »; ces termes descriptifs ou référentiels fonctionnent entièrement à vide et n'ont aucune portée sur la valeur de vérité de l'énoncé, laquelle demeurera inchangée même si d'autres constantes descriptives viennent les remplacer [30].

Remarques critiques. — Pour qui interprète ontologiquement les principes logiques, les variables constituent déjà des termes descriptifs ou référentiels, mais doués de portée universelle : être, qualité, relation, fait, proposition, etc. Dès lors, que dans l'énoncé, « cette pièce de monnaie ne peut à la fois être ronde et non ronde », on puisse changer sujet et prédicat sans modifier la valeur de vérité de l'affirmation, ne prouve nullement qu'ils n'ont pas de portée sur cette valeur de vérité; cela indique simplement que ce n'est pas en tant même que pièce de monnaie mais bien en tant qu'être que cette pièce de monnaie ne peut posséder à la fois et ne pas posséder une même qualité. Tout comme la possibilité de substituer le terme « cuivre » à celui de « fer » dans l'énoncé « le fer conduit l'électricité » sans en changer la valeur de vérité, n'implique pas que le terme descriptif « fer » n'a pas de portée sur celle-ci, mais seulement que le fer possède la propriété de conductibilité en tant que métal et non précisément en tant que fer [31].

[30] « A logically true statement has this peculiarity: basic particles such as 'is', 'not', 'and', 'or', 'unless', 'if', 'then', 'neither', 'nor', 'some', 'all', etc. occur in the statement in such a way that the statement is true independently of its other ingredients ... A word may be said to occur *essentially* in a statement if replacement of the word by another is capable of turning the statement into a falsehood. When this is not the case, the word may be said to occur vacuously. The logical truths are describable as those truths in which only the basic particles alluded to earlier occur essentially » (Quine [1], p. 1-2).

[31] En faveur de la portée référentielle ou sémantique des lois logiques, et en opposition à une interprétation formelle ou syntactique, voir Benjamin [1], Copilowish [1], Kneale [1] et [2], Porteous [1], Ruja [1].

B. Les énoncés mathématiques [32].

Pour Kant, les mathématiques pures se composent de jugements synthétiques *a priori*. Que les jugements mathématiques soient *a priori* ou indépendants de l'expérience, Kant ne croit pas avoir besoin de le démontrer. Seul leur caractère synthétique demande à être manifesté. Soit l'opération « 7 + 5 = 12 ». L'analyse du concept d'addition m'apprend que cette opération consiste à réunir dans un seul nombre toutes les unités contenues dans plusieurs autres nombres. L'addition ici aura donc pour objet de grouper en un seul nombre les unités dont se composent 7 et 5. Mais quel sera ce nombre ? L'analyse demeure impuissante à me le révéler. Elle me dit ce qu'il faut faire, elle ne le fait pas. Une opération synthétique s'impose pour me permettre d'arriver au nombre 12.

Que vaut l'argument de Kant ? Les positivistes logiques lui reprochent d'appliquer un critère purement *psychologique* plutôt qu'épistémologique [33]. Certes la simple considération de (325 + 257) ne suffit pas à me faire savoir que cette somme est 582. Mais c'est un indice fort contestable d'énoncé synthétique, que nous puissions penser au sujet sans penser au prédicat. Kant aurait dû s'en tenir au critère épistémologique, qu'il reconnaît ailleurs, selon lequel le jugement analytique ne fait qu'appliquer à un concept particulier le principe de non-contradiction. Un énoncé analytique est celui dont la validité dépend uniquement de la signification des symboles qu'il contient, et dont la négation implique contradiction. En ce sens, l'affirmation « 7 et 5 = 12 » doit être considérée comme analytique, peu importe qu'elle puisse, d'un point de vue psychologique, être dite une synthèse. Elle est vraie de la même manière que cette autre assertion tautologique, « aucun sexagénaire n'est âgé de 80 ans [34] »; comme celle-ci elle doit renoncer à transmettre quelque information factuelle.

En faveur de ce caractère analytique et purement formel des vérités mathématiques, le positivisme logique invoque ici les importants travaux de Russell et Whitehead, qui, mettant à profit les recher-

[32] La géométrie exigeant d'être considérée à part (voir paragraphe suivant), le terme « mathématique » désigne ici l'arithmétique, l'algèbre et l'analyse.
[33] Voir par exemple Ayer [1], p. 77-78.
[34] Hempel [1].

ches du logicien G. Frege (1848-1925), ont réussi 1° à *définir* les termes mathématiques exclusivement à l'aide de termes empruntés à la logique formelle, et 2° à *déduire* les théorèmes mathématiques de ces définitions, par l'application des principes logiques [35]. Il suffit d'indiquer schématiquement le sens général de cette tentative.

1. Le système entier des mathématiques pures traditionnelles peut se développer à partir d'un nombre restreint de termes primitifs (termes non définis) et de postulats (lois non déduites). Le système axiomatique du mathématicien et logicien italien G. Peano (1858-1932) contient cinq *postulats*, formulés à l'aide des trois *termes primitifs*, « 0 », « nombre », « successeur » :

1. — 0 est un nombre.
2. — Le successeur d'un nombre est un nombre.
3. — Il n'y a pas deux nombres à avoir le même successeur.
4. — 0 n'est le successeur d'aucun nombre.
5. — Toute propriété qui appartient à 0 et aussi au successeur des nombres qui possèdent cette propriété appartient à tous les nombres.

Une fois posés ces termes primitifs et ces postulats, le système entier se voit déterminé. Les *termes non primitifs* introduits dans le système sont définis à l'aide des termes primitifs: v.g. 1 sera défini comme « le successeur de 0 », 2 comme le « successeur de 1 », etc. Et les *théorèmes* sont déduits des postulats, conformément aux lois logiques de déduction et d'inférence. Les trois termes primitifs de Peano permettent de définir tous les termes mathématiques; et des cinq postulats joints aux définitions des termes non primitifs, il est possible de déduire l'ensemble des thèses qui appartiennent à la théorie classique de l'arithmétique, de l'algèbre et de l'analyse [36]. Pourvu donc que les postulats de Peano soient vrais, tout le système des mathématiques peut être dit vrai. Mais on ne peut en appeler à la vérité des postulats d'un système formalisé, sans avoir auparavant

[35] Russell et Whitehead [1]; Russell [3]. Pour les développements récents de la théorie, voir Quine [1].

[36] Les recherches de K. Gödel ont cependant montré que certaines propositions vraies exprimables en termes purement mathématiques ne peuvent être déduites du système de Peano; et en général qu'aucun système non contradictoire connu ne permet de déduire *toutes* les propositions vraies qui peuvent être formulées en langage mathématique.

assigné une signification déterminée aux termes primitifs, qui de soi se prêtent à une multitude d'interprétations. D'où le problème se pose ainsi: les postulats de Peano sont-ils vrais quand les termes primitifs, « 0 », « nombre », « successeur », reçoivent la signification habituelle ? Cette question invite à déterminer d'abord clairement la signification habituelle de ces termes.

2. Croyant savoir ce que nous entendons par les expressions, « nombre », « 0 », « 1 », « 2 », etc., nous pourrions être portés à considérer ces notions fondamentales des mathématiques comme trop simples pour admettre une définition. En réalité elles peuvent être analysées et rigoureusement définies en termes de notions logiques.

Dans sa signification habituelle, un nombre apparaît comme caractéristique non pas d'objets mais de certaines *classes* d'objets: la classe des apôtres, et non chaque apôtre, a le nombre 12; la classe des jours de la semaine a le nombre 7; la classe des rois de France au XXe siècle a le nombre 0.

« Une classe C a le nombre 0 » signifie: « Ce n'est pas le cas qu'il existe un objet x tel que x soit élément de la classe C. » « Une classe C a le nombre 1 » signifie: « Il existe au moins un objet x tel que x est élément de C; et pour tout y, si y est élément de C, alors y est identique à x. » « Une classe C a le nombre 2 » signifie: « Il existe un objet x et un objet y tels que (a) x et y sont élément de C, (b) x, n'est pas identique à y, et (c) pour tout z, si z est un élément de C, alors z est identique ou bien à x ou bien à y. » On peut poursuivre ainsi indéfiniment. Ces définitions ne contiennent aucun terme mathématique et sont formulées uniquement à l'aide de termes logiques.

Quant au nombre 2 en général, il constitue une propriété commune à toutes les classes qui contiennent deux éléments, et peut donc être défini comme la *classe* de toutes les classes binaires (telles que définies plus haut). Le nombre 1 est la classe des classes unitaires. 0 est la classe des classes qui n'ont pas d'élément.

Enfin le nombre en général peut se définir comme la classe de tous les nombres, 0, 1, 2, etc. Il n'y a pas lieu de présenter ici la formulation précise de cette définition qui, elle-même, fait appel à celle de « successeur ». Notons simplement que toutes ces définitions

n'utilisent que des termes strictement logiques. La signification des termes primitifs de Peano et, par conséquent, de tous les termes mathématiques, est déterminée, en dernière analyse, à l'aide des variables telles que « x » et « C », et de sept constantes logiques: « *non* », « *et* », « *si ... alors* », « *pour tout x*, c'est le cas que ... », « *il y a un x* tel que ... », « x est un *élément* de la classe C », « *la classe de tous les x* tels que [37] ... »

3. Non seulement les notions mathématiques se réduisent à des notions logiques, mais il devient possible, à partir des définitions proposées, de *déduire* les postulats de Peano et donc, indirectement, tous les théorèmes des mathématiques classiques. Par exemple les postulats 1 et 2 (« 0 est un nombre »; « le successeur d'un nombre est un nombre ») découlent de la définition du nombre comme la classe constituée de 0 et de tous ses successeurs [38].

4. Aux yeux des néopositivistes, cette réduction de la mathématique à la logique formelle entraîne d'importantes conséquences philosophiques. Puisque les affirmations mathématiques peuvent se traduire en énoncés qui ne contiennent que des variables et des constantes logiques (symboles manifestement privés de portée descriptive), et qu'elles sont vraies uniquement en vertu de la signification de ces constantes logiques, il n'est plus permis de voir dans la mathématique une étude factuelle relative à un monde d'entités spéciales que seraient les nombres. Les énoncés mathématiques sont des tautologies vides de tout contenu factuel [39].

Remarques critiques. — Même si l'on admet la réduction de la mathématique à la logique [40], cette réduction n'entraîne les consé-

[37] Ces sept expressions se réduisent elles-mêmes à quatre: les trois premières sont définissables en termes de « ni .. ni »; la cinquième peut se définir à l'aide de la quatrième et de « ni .. ni ».

[38] L'inférence du postulat 3, « il n'y a pas deux nombres à avoir le même successeur », présente en réalité quelque difficulté. La définition du « successeur d'un nombre n » se réfère au processus d'ajouter à la classe de n éléments un élément qui n'est pas déjà contenu dans cette classe. Or s'il n'existait qu'un nombre fini d'objets, ce processus ne pourrait se poursuivre indéfiniment, et le postulat 3 deviendrait faux. D'où la nécessité d'introduire « l'axiome d'infinité » qui affirme l'existence d'une infinité d'objets et permet ainsi de démontrer le postulat 3. Voir Russell [3], p. 24 et chap. XIII.

[39] Behmann [1]; Britton [4]; Carnap [5]; Hempel [1]; Pap [1], chap. VI; Ramsey [1].

[40] La possibilité d'une réduction de la mathématique à la logique est niée en particulier par l'école intuitionniste (E. J. Brouwer, H. Weyl).

quences mentionnées que si la logique est véritablement privée, comme on le prétend, de portée factuelle ou référentielle. Un interprète réaliste ne manquera pas de reconnaître dans les variables, telles que C (classe) ou x (objet), non des termes vides, mais des termes *descriptifs* de portée universelle. Sans doute ces variables peuvent-elles être remplacées par diverses constantes sans que ce changement ne réussisse à modifier la valeur de vérité des énoncés mathématiques. Mais cela ne fait que manifester la portée universelle de ces variables et ne prouvent nullement que ces termes fonctionnent à vide: le fait de pouvoir remplacer le terme général « animal » par les termes « corbeau », « chien », « renard », dans l'énoncé « l'animal est mortel », sans en changer la valeur de vérité, ne prouve pas que le terme « animal » fonctionne à vide ou n'ait rien à voir avec la vérité de l'affirmation.

C. Les énoncés géométriques.

Restent les difficultés spéciales que soulève le statut des énoncés de la géométrie. Si je considère deux points de l'espace et me demande: laquelle des lignes concevables est la plus courte ? La réponse s'impose inévitablement: la ligne droite. Cette affirmation, « entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte qui puisse être tracée », présente un caractère de nécessité absolue et n'emprunte donc pas sa validité à l'expérience. Et pourtant il ne semble pas que Kant se soit trompé cette fois en défendant le caractère synthétique du jugement exprimé par un tel énoncé. On ne peut, argue Kant, considérer comme analytique un jugement qui établit un lien entre une notion de qualité (droit) et une notion de quantité (court), notions hétérogènes dont l'union ne peut s'accomplir que dans une véritable synthèse. La géométrie offrirait-elle enfin des cas de synthèse opérée en dehors de toute expérience ?

La réponse du positivisme logique est nuancée, tenant compte de la distinction moderne entre géométrie pure ou formelle et géométrie physique.

1. La géométrie, en tant qu'elle appartient aux mathématiques pures, ne s'intéresse pas aux propriétés de l'espace physique. La découverte des géométries non euclidiennes nous a familiarisés avec la conception de la géométrie comme une discipline purement for-

melle, soucieuse uniquement de cohérence interne. La vérité d'une géométrie axiomatisée est d'ordre purement logique: *si* les postulats sont vrais étant donnée telle interprétation des termes primitifs, les théorèmes sont *nécessairement* vrais pour cette interprétation, car ils n'affirment rien qui ne soit déjà implicitement contenu dans les postulats. Vérité de type conditionnel, elle n'implique aucune assertion sur des données de fait et ne peut entrer en conflit, même de droit, avec quelque découverte expérimentale imprévisible. Elle se compare à cette autre vérité analytique : « Si le carbone est inflammable et si le diamant est du carbone, alors le diamant est inflammable », énoncé qui demeurera toujours valide, que le diamant soit ou non du carbone et que le carbone soit ou non inflammable. De ce point de vue, les systèmes axiomatiques de Hilbert (géométrie euclidienne), de Riemann et de Lobatchevsky, sont également valables; même une fois interprétés les termes primitifs, « point », « ligne droite », etc., dans leur sens habituel, ces systèmes, en dépit de leurs postulats alors opposés, ne se contredisent pas plus que l'énoncé, « si le carbone est inflammable et si le diamant est du carbone, alors le diamant est inflammable », ne contredit l'énoncé, « si le carbone n'est pas inflammable et si le diamant est du carbone, alors le diamant n'est pas inflammable ».

2. Cependant, dès qu'on assigne une signification physique aux termes primitifs d'une géométrie donnée et qu'on demande dans quelle mesure celle-ci s'applique au monde physique actuel, on passe du domaine de la géométrie pure à celui de la *géométrie physique.* Postulats et théorèmes cessent d'être envisagés dans leurs rapports mutuels pour devenir de véritables énoncés synthétiques, doués de signification factuelle. Mais alors l'observation s'avère l'unique moyen de savoir s'il correspondent à la structure de l'espace actuel. Ce sont désormais des hypothèses empiriques que les recherches expérimentales peuvent confirmer ou démentir. Ainsi le théorème euclidien que la somme des angles d'un triangle équivaut à 180° ne tient plus pour les triangles de dimensions astronomiques. Une théorie physique comme d'Einstein, où la géométrie de Riemann est préférée à celle d'Euclide, semble rendre mieux compte des propriétés de l'espace étudié par l'astronome, la géométrie euclidienne conservant

cependant une valeur d'application approximative pour les espaces restreints. Il n'y a donc pas une science *a priori* de la structure de l'espace physique. Le développement des géométries non euclidiennes nous a appris que la géométrie, comme partie des mathématiques pures, ne jette pas plus de lumière sur la nature de l'espace actuel qu'une table de multiplication sur la population de la ville de Chicago [41].

Pour autant que les énoncés de la géométrie se rapportent à la réalité, ils ne sont pas vérifiables *a priori*; et pour autant qu'ils sont indépendants de l'expérience, ils ne nous apprennent rien sur le monde [42].

III. — LES ÉNONCÉS MÉTAPHYSIQUES.

Caractère contradictoire de la notion de métaphysique. — Pour le néopositivisme, la métaphysique se présente comme une étude *métempirique*, un effort pour répondre à des problèmes qui dépassent la compétence des méthodes d'observation propres aux sciences positives. Contre l'empiriste qui attend uniquement de l'expérience sensible la connaissance de la réalité, le métaphysicien, qu'il soit rationaliste, intuitionniste ou idéaliste, croit à la possibilité de transcender le plan sensible de l'expérience. Sans doute certaines métaphysiques font-elles profession de mettre en œuvre, à l'exemple des sciences positives, une méthode strictement expérimentale. Mais dans la mesure où elles obéissent à leur programme, il y a manifestement de leur part abus de langage à s'affubler du nom de métaphysique. Un énoncé vérifiable empiriquement, par définition même, n'est pas métaphysique.

41 L'exemple est de B. Russell [10], p. 5.

42 « Pour autant que les propositions de la mathématique se rapportent à la réalité, elles ne sont pas certaines; et pour autant qu'elles sont certaines, elles ne s'appliquent pas à la réalité » (Einstein, *La Géométrie et l'Expérience*, trad. Solovine, Paris, 1921, p. 3). — Voir Ayer [1], p. 82-84; Blumberg et Feigl [1], p. 288-292; Carnap [5], p. 53-56; Hempel [2]; Pap [1], p. 110-111, p. 416-428.

Philipp Frank conclut: « By Einstein's argument it was demonstrated with great lucidity that there is no statement in geometry that is derived by reasoning without sense observations, and at the same time tells us something about the external world. Such geometric propositions, however, had been considered the most conspicuous examples of assertions about the external world that are derived from pure reasoning. If the statements of geometry do not have this property, then the scientific basis of traditional metaphysics has disappeared. The cause of positivism against metaphysics has won a major battle » (Frank [2], p. 22-23). — Argumentation manifestement inopérante ! L'épistémologie kantienne et le rationalisme cartésien ne représentent pas *toute* la métaphysique. Un philosophe aristotélicien concédera qu'il n'y a pas de science *a priori* de l'espace physique.

Ce caractère non empirique ne suffit cependant pas à caractériser l'enquête métaphysique; car les disciplines logiques et mathématiques échappent également au contrôle expérimental. Mais alors que celles-ci nous sont apparues douées de signification purement formelle, la métaphysique s'arroge un *contenu factuel.*

Or, ces deux caractères de *validité a priori* et de *signification factuelle* qu'attribue le métaphysicien à ses élucidations se sont manifestés, à la lumière du principe de vérifiabilité empirique, comme absolument incompatibles. Un énoncé synthétique ou à signification factuelle suppose nécessairement la possibilité logique d'une vérification expérimentale. La notion d'un énoncé à la fois doué de contenu factuel et affranchi du contrôle de l'expérience pour sa validité est contradictoire comme celle d'un cercle carré.

Non-signification cognitive des énoncés métaphysiques. — Il n'y a donc pas lieu de saluer dans les énoncés métaphysiques des synthèses *a priori.* Les seuls caractères authentiques qu'ils réclament à bon droit sont ceux, d'ordre négatif, de n'être *ni* analytiques, *ni* empiriques. Or comme les énoncés analytiques et les énoncés empiriques forment la classe complète des énoncés dotés de signification cognitive, la métaphysique doit donc renoncer à toute signification. Elle n'exprime aucune connaissance, elle ne transmet aucune information, elle n'affirme rien qui puisse être dit vrai ou faux [43].

Certes des énoncés qui se donnent comme métaphysiques peuvent se révéler, à l'examen, des affirmations empiriques déguisées, telles par exemple certaines hypothèses gratuites et hasardeuses sur l'origine de la vie ou l'avenir de l'évolution. De même, l'analyse logique découvre parfois sous telle formule alambiquée de la philosophie traditionnelle une pure et simple proposition analytique. Il ne s'agit donc pas de répudier en bloc et sans discernement tout ce qui se présente

[43] « Metaphysicians cannot avoid making their propositions non-verifiable, because if they made them verifiable, the truth or falsehood of their doctrines would depend in experience and therefore belong to the region of empirical science. Thus they are compelled to cut all connection between their propositions and experience: and precisely by this procedure, they deprive them of all sense » (Carnap [3], p. 17-18).

« We may accordingly define a metaphysical sentence as a sentence which purports to express a genuine proposition, but does, in fact, express neither a tautology nor an empirical hypothesis. And as tautologies and empirical hypotheses form the entire class of significant propositions, we are justified in concluding that all metaphysical assertions are nonsensical » (Ayer [1], p. 41). Voir aussi Ayer [1], chap. I, et [3]; Carnap [3], chap. I, et [4].

sous l'étiquette de la métaphysique. Mais il importe de refuser toute signification cognitive aux énoncés qui ne sont ni vérifiables empiriquement, ni analytiques (ou contradictoires). Nous touchons ici la seconde formulation du principe de signification cognitive.

Seconde formule du critère de signification cognitive. — La première formule, on s'en souvient, s'énonçait ainsi: « Un énoncé possède une signification cognitive alors et alors seulement quand il est vérifiable. » La nouvelle formulation entend fournir un critère plus précis de signification cognitive:

UN ÉNONCÉ POSSÈDE UNE SIGNIFICATION COGNITIVE ALORS ET ALORS SEULEMENT QUAND IL EST *OU BIEN* ANALYTIQUE (ou CONTRADICTOIRE, i.e., LA NÉGATION D'UN ÉNONCÉ ANALYTIQUE) *OU BIEN* VÉRIFIABLE DE DROIT PAR L'EXPÉRIENCE[44].

Ce principe découle logiquement : 1° de la division exhaustive de la signification cognitive en signification *factuelle* et en signification *non factuelle ou formelle*; et 2° de l'équivalence établie par le principe empiriste entre énoncés à signification factuelle et énoncés vérifiables empiriquement. Un énoncé dépourvu et de signification cognitive factuelle parce qu'inapte logiquement à une vérification empirique, et de signification cognitive formelle parce que non analytique, se verra évidemment privé de toute signification cognitive.

Bien appliqué, ce critère de signification cognitive, proclament les néopositivistes, évitera au philosophe les inutiles recherches de pseudo-solutions à des pseudo-problèmes. Trop facilement nous n'exigeons rien d'autre, de la part d'un énoncé, que d'être grammaticalement correct pour lui supposer aussitôt une signification cognitive; alors qu'en réalité un énoncé fidèle aux lois de la grammaire peut fort bien demeurer dénué de tout sens et incapable aussi bien de fausseté que de vérité. Antérieurement à la question « telle affirmation est-elle vraie ? » il importe de se demander tout d'abord : « cette

[44] « A statement is held to be literally meaningful if and only if it is either analytic or empirically verifiable » (Ayer [1], p. 9).

« A sentence makes a cognitively meaningful assertion, and thus can be said to be either true or false, only if it is either (1) analytic or self-contradictory or (2) capable, at least in principle, of experiential test » (Hempel [4], p. 41).

« All propositions may be divided into tautologies... and empirical propositions... Any attempt to formulate a proposition which is neither a tautology nor an empirical proposition must automatically lead to meaningless assertions » (Carnap [11], p. 236).

« We agree with this view of Hume which says — translated into our terminology — that only the propositions of mathematics and empirical science have sense, and that all other propositions are without sense » (Carnap [3], p. 36).

affirmation peut-elle être vraie ou fausse ? » c'est-à-dire, « possède-t-elle une signification cognitive ? » Les règles de la syntaxe grammaticale, violées p. ex. par l'énoncé « ville je la vais », et les règles de la syntaxe logique, v.g. la théorie des types qui condamne l'énoncé « le carré de 2 est plus amer que le carré de 3 », peuvent formuler des conditions *nécessaires* de signification; elles laissent ouverte la question générale des conditions *suffisantes*: « quand un énoncé est-il doué de signification [45] ? » La réponse à cette question est apportée par le principe de vérifiabilité, « il est nécessaire et il suffit à un énoncé d'être vérifiable de droit pour posséder un sens cognitif », précisé lui-même par cette seconde formule: « Un énoncé est doué de signification cognitive s'il est ou bien analytique, ou bien contradictoire, ou bien vérifiable de droit par l'expérience ».

Portée du rejet de la métaphysique. — Le rejet de la métaphysique, consécutif à l'application du critère de signification cognitive, ne consiste donc pas à taxer de *fausseté* les affirmations relatives à l'existence de réalités transcendant l'expérience. Nier l'existence d'entités métaphysiques, c'est déjà avancer une position métaphysique et invérifiable. Ni l'affirmation ni la négation d'un ordre métempirique ne présente quelque signification [46].

De la même façon, en déclarant privé de sens le langage métaphysique, on n'entend pas signifier qu'il affirme un état de choses *contradictoire.* Un énoncé contradictoire, v.g. « un célibataire est un homme marié », est logiquement faux; mais un énoncé, pour être faux, doit posséder une signification cognitive. L'énoncé métaphysique ne peut être dit vrai ou faux, puisqu'il n'exprime aucune proposition.

Enfin le rejet de la métaphysique se manifeste plus radical dans le positivisme logique que dans le positivisme ancien. Celui-ci condamnait la métaphysique comme la discipline inutile, vouée à l'éternelle dispute, amas de conjectures sur un domaine qui échappe à nos moyens d'information: le domaine métaphysique était celui de

45 Voir Reichenbach [2], p. 7.

46 Au sujet du débat entre réalistes et idéalistes, Carnap écrit: « We reject the thesis of the reality of the physical world: but we do not reject it as false but as having no sense, and its idealistic antithesis is subject to exactly the same rejection. We neither assert nor deny these theses, we reject the whole question » (Carnap [3], p. 20).

l'*invérifiable*. Mais le positivisme logique n'entend pas s'arrêter en si bonne route. Un énoncé invérifiable ne possède pas de signification. Si les élucubrations métaphysiques ne se prêtent pas à vérification, c'est qu'elles n'expriment aucune proposition vraie ou fausse, ne communiquent aucune information, ne forment qu'un assemblage de mots privé de sens.

Difficultés. — L'entreprise d'éliminer la métaphysique a toujours représenté une aventure paradoxale. Comme le fait remarquer Bradley, « The man who is ready to prove that metaphysics is impossible... is a brother metaphysician with a rival theory of the first principles [47]. » Selon le principe de signification cognitive, un énoncé ne possède de signification cognitive qu'à la condition d'être ou bien analytique (ou contradictoire) ou bien vérifiable empiriquement. Or ce principe lui-même n'appartient manifestement pas à la classe des énoncés analytiques: car comment serait-il possible de le révoquer en doute ? Il n'appartient pas davantage à la classe des énoncés vérifiables à l'aide de l'expérience sensible: « For how can we ever know by sense-experience that there is not a part of the meaning of a statement that we cannot verify ? The fact that we do not have any sense-experience of such a part proves nothing, since the point at issue is whether there is something in what we mean beyond sense-experience; and how can we know by sense-experience that there is not [48] ? » Reste donc que le principe en question partage avec les énoncés métaphysiques le sort d'être privé de signification.

Cette objection n'est pas sans embarrasser les défenseurs du principe de signification cognitive. Sans doute ne possède-t-elle pas la portée qu'on lui attribue parfois. On suppose que le principe en question formule une assertion sur une classe d'énoncés englobant le principe lui-même. Et l'on conclut: *ou* le principe possède un sens, quoique ni analytique ni véritable empiriquement, et il est alors *faux*,

[47] *Appearance and Reality*, p. 1.

[48] Ewing [1], p. 349. — « The fact is, the verification principle is a metaphysical proposition — a « smashing» one if I may be permitted the expression » (Wisdom [4], p. 418).

« An assertion like 'there cannot exist statement besides those of the natural sciences and logic' is very similar to the paradox of the liar, since it is certainly no statement of the natural sciences, and hardly one of the logic » (Popper [3], p. 143). Voir aussi Barnes [1], chap. I et [2]; Churchman et Cowan [1]; Ingarden [1]; Joad [1], chap. III et [2]; Werkmeister [1], p. 40.

ou il est dépourvu de sens. Mais les positivistes logiques tiennent en général, à la suite de Russell et Carnap, qu'*un énoncé ne peut s'appliquer à lui-même* sous peine d'entraîner ces antinomies dont le « paradoxe du menteur » offre un exemple classique : l'énoncé du Crétois, « tous les énoncés prononcés par les Crétois sont faux », ne pourrait être *vrai* qu'à la condition d'être *faux*. Pour éviter de semblables paradoxes, les logiciens stipulent qu'un énoncé sensé ne s'applique pas à lui-même. On ne peut parler d'un langage donné que dans un métalangage. Ainsi donc, le principe de signification cognitive n'est pas lui-même inclu dans la classe des énoncés auxquels il s'applique; on ne peut l'accuser d'impliquer une contradiction interne qui le rendrait inintelligible et pratiquement intenable [49].

Cependant l'objection n'en demeure pas moins gênante pour les positivistes logiques, fort peu disposés à admettre un énoncé synthétique *a priori*, serait-ce au plan d'un méta-métalangage. Une fois reconnue la possibilité d'une synthèse opérée par l'esprit indépendamment de l'expérience, on voit difficilement pourquoi elle demeurerait la seule à être possible. Aussi les partisans du positivisme logique en sont-ils venus à concéder que le critère de signification n'exprime pas une proposition mais une suggestion ou recommandation d'ordre méthodologique (« proposal [50] »). Cette règle méthodologique, ni vraie ni fausse, représente évidemment plus qu'une triviale convention linguistique sur ce que les néopositivistes pourraient vouloir entendre par un énoncé doué de signification. Elle nous invite à traiter réellement comme dénués de sens les énoncés autres que tautologiques ou empiriques. Mais il est alors normal d'exiger une raison pour obéir à cette invitation. Or la seule raison justifiante serait que ces énoncés *sont* effectivement privés de sens. Et invoquer cette raison serait retrouver le principe de signification cognitive sous sa forme assertive.

[49] Pour la même raison, il ne serait pas permis d'employer contre le scepticisme l'accusation classique de ne pouvoir se poser sans se détruire.

[50] « It seems to me that it is preferable to formulate the principle of empiricism not in the form of an assertion... but rather in the form of a proposal or requirement » (Carnap [13], p. 33).

« Logical empiricists recognize to-day that this criterion formulated as a principle is a *proposal* and not a proposition » (Feigl [3], p. 140). — Sur la notion de « proposal », voir L. J. Russell [1].

IV. — LES ÉNONCÉS MORAUX [51].

Le problème des énoncés moraux. — Même si l'on voulait concéder que le dogme empiriste, limitant à l'expérience sensible la source de notre savoir sur le monde a réussi à surmonter les difficultés que pose pour lui l'existence même des disciplines logiques et mathématiques, des recherches métaphysiques, et des sciences positives telles que pratiquées de fait, ces succès ne consacreraient pas encore sa victoire complète sur l'apriorisme synthétique. Une dernière difficulté se présente, venant cette fois des énoncés qui servent à exprimer les jugements de moralité. Dans notre vie quotidienne, nous portons des jugements d'*appréciation* ou d'évaluation sur la conduite des personnes et des groupes sociaux, déclarant certaines actions bonnes, honnêtes, vertueuses, dignes d'être approuvées, et d'autres mauvaises, déshonnêtes, vicieuses, dignes de blâme et de réprobation. De même nous semblons reconnaître l'existence et l'autorité de *préceptes* moraux imposant sans condition certaines actions qualifiées morales, et défendant sans condition les actions qualifiées immorales; et nous déclarons ceci obligatoire et cela légitime, ceci permis et cela défendu.

Or, ces jugements de moralité échappent manifestement à toute connaissance empirique. L'expérience et l'observation, souveraines dans les sciences physiques, psychologiques, sociologiques, ne peuvent être que radicalement impuissantes à établir la valeur de vérité des assertions morales. Si l'emploi d'instruments peut servir à contrôler l'affirmation « ce corps-ci est plus chaud que celui-là », comment appliquer une méthode analogue à l'évaluation « mieux vaut subir l'injustice que de la commettre » ?

Les positivistes logiques semblent donc placés devant l'alternative suivante: renier leur positivisme en reconnaissant la possibilité de véritables synthèses *a priori* [52], ou liquider ces énoncés de valeur qu'ils ne se font pourtant pas faute de formuler dans la vie pratique.

[51] Comme un article sera consacré spécialement aux théories éthiques du positivisme logique, nous nous contentons ici de résumer brièvement la position adoptée en ce domaine par les néopositivistes.

[52] Nous formulons le problème tel qu'il se pose pour le positivisme logique. L'expression « *a priori* » est prise au sens large que lui donnent les néopositivistes et non au sens kantien. Un énoncé *a priori* est celui qui ne dépend pas uniquement de l'expérience sensible pour sa validité.

Solution du positivisme ancien. — Le positivisme classique, comme on le sait, refuse d'admettre l'originalité et la spécificité des jugements de valeur et d'obligation morale. Les prédicats moraux sont traduits en termes de caractéristiques naturelles, non morales. Le bien sera défini, par exemple, « ce qui est source de plaisir », ou « ce qui vient plus tard dans le cours de l'évolution ». Les énoncés moraux se réduisent dès lors à des énoncés descriptifs, vérifiables en droit par l'observation ou l'expérience. La morale cesse d'être une discipline autonome pour devenir un simple chapitre des sciences positives: biologiques (Spencer, T. H. Huxley), psychologiques (Stuart Mill, Fréd. Rauh), sociologiques (Durkheim, Levy-Bruhl) ou autres [53].

Rejet des théories assertives naturalistes. — Si le naturalisme éthique du type classique conserve encore quelque faveur auprès de certains néopositivistes, les difficultés qu'il soulève ont cependant orienté les recherches dans une autre direction et ont provoqué les analyses éthiques que l'on s'entend à grouper sous les appellations de « théorie émotive » et de «théorie expressive [54] ». Proposées sous des formes diverses, ces théories nouvelles entendent sauvegarder l'originalité des énoncés moraux et s'opposent à toute tentative de réduire ces derniers à des énoncés descriptifs. Les évaluations morales ne sauraient se prêter à vérification empirique ou scientifique. La science nous apprend ce que les choses sont, recherche ce qu'elles ont été, prévoit ce qu'elles deviendront. Elle ne nous dit pas si elles sont bonnes ou mauvaises. Elle ne fournit pas d'évaluation.

La théorie éthique émotive. — Faut-il dès lors attribuer aux termes de valeur et d'obligation morale le pouvoir de se référer à des qualités d'ordre métempirique ? et aux énoncés qui les contiennent celui d'exprimer de véritables propositions synthétiques *a priori* ? En réalité, antérieure au problème de la nature empirique ou métempirique des propriétés désignées par les termes moraux, la question suivante se pose: ces termes ont-ils bien pour fonction de se référer

[53] C'est à cette tradition que se rattachent les positions néopositivistes de Moritz Schlick (hédonisme utilitariste), de Richard von Mises et d'Otto Neurath (sociologisme de Durkheim). Ce naturalisme éthique du type classique ne représente pas la position générale adoptée actuellement par le positivisme logique.

[54] Voir Ayer [1], chap. VI; Carnap [3], p. 22-26; Feigl [1]; Pap [1], chap. III, et surtout l'ouvrage de C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New-Haven, 1944.

à des propriétés ? Et de même, avant toute enquête sur le caractère *a priori* ou *a posteriori* des propositions synthétiques que les énoncés moraux sont censés exprimer, importe-t-il de se demander si la fonction de ces derniers consiste réellement à exprimer des propositions ? A la question ainsi posée, les défenseurs de la théorie émotive croient pouvoir apporter une réponse négative.

Réponse qui pourtant ne tend pas à reléguer les énoncés éthiques au rang des énoncés dénués de sens. L'exemple des interjections, des optatifs, des exhortations, des commandements, etc., suffit à montrer qu'un énoncé peut revendiquer une signification authentique sans exprimer une proposition susceptible de vérité ou de fausseté. Or, l'originalité des énoncés éthiques par rapport aux énoncés de fait apparaît consister précisément en ce qu'à l'instar des exclamations, exhortations ou impératifs, ils ont pour mission propre non pas de formuler des propositions capables de vérité, mais plutôt d'exprimer des attitudes émotionnelles et volitionnelles, favorables ou défavorables, envers un objet donné. Ils n'affirment donc rien. Leur signification n'est pas indicative, déclarative, cognitive, mais purement expressive, évocative, émotive [55]. Ainsi le sens des termes moraux ne peut être pleinement saisi que si l'on consent à voir en eux l'expression non pas de concepts mais d'attitudes ou de sentiments. Le mot « bien » dans un énoncé tel que le suivant, « il est bien de garder ses promesses », n'assume pas le rôle de nous reporter à quelque caractéristique objective liée d'une façon ou d'une autre au comportement de demeurer fidèle à ses engagements; il tend simplement à exprimer l'approbation ressentie envers une telle conduite et à provoquer une approbation semblable chez l'interlocuteur.

Critique des théories non naturalistes. — Ainsi, pour expliquer l'irréductibilité des énoncés moraux aux énoncés de fait, il n'y a pas lieu de supposer inhérentes à certaines situations des qualités *sui generis*, bonté, malice, devoir, accessibles à l'intuition d'un sens rationnel ou d'un sens moral. Ceux qui témoignent de ne pas trouver dans

[55] Cette attribution d'une signification originale aux énoncés éthiques repose ainsi sur un élargissement de la notion courante de sens (meaning) et sur la distinction entre le sens *cognitif* et le sens *émotif*. Le sens cognitif est défini: le pouvoir que possèdent certains signes conventionnels du langage d'exprimer ou d'évoquer une connaissance. Le sens émotif d'un langage est sa disposition à exprimer ou à évoquer des attitudes d'ordre émotionnel ou volitif.

leur propre expérience une pareille perception d'entités éthiques ni la vision d'un monde platonicien de valeurs et de normes, peuvent se demander si les philosophes non-naturalistes ne sont pas victimes d'une illusion d'objectivation plutôt qu'explorateurs d'une terre nouvelle. En réalité les théories non-naturalistes ne font que reproduire l'erreur naturaliste qu'elles prétendent combattre [56]. En faisant de la valeur une réalité objective, elles ramènent l'évaluation à une expression théoritique de ce que les choses sont: elles réduisent les jugements de valeur à des jugements de réalité.

Il n'y a donc pas dans la nature des valeurs ou des normes. Ce qui nous pousse à appeler une ligne de conduite bonne ou mauvaise n'est pas la saisie intellectuelle d'une qualité mystérieuse surajoutée à ses caractères empiriques, mais bien plutôt le mouvement d'approbation ou de réprobation que nous ressentons et invitons autrui à partager. Pour peu que nous prêtions attention à la résonance affective de notre langage éthique, il nous devient alors facile de comprendre pourquoi celui-ci nous apparaît si différent du langage spéculatif et scientifique [57].

V. — LES ÉNONCÉS PHILOSOPHIQUES.

Objet et méthode de la philosophie. — Dans la pensée des néo-positivistes, la répudiation de la métaphysique ne signifie pas l'élimination de la philosophie. Mais celle-ci ne sera plus conçue désormais comme une connaissance de *réalités* transcendant l'expérience, ni comme une étude critique du *connaître*, mais comme une analyse logique du *langage*. Le positivisme ancien assignait à la philosophie un rôle unificateur du savoir positif: c'était faire d'elle une science plus vaste, mais de même nature que les sciences expérimentales.

[56] L'erreur naturaliste *(naturalistic fallacy)*, dénoncée par G. E. Moore et les moralistes anglais de l'école intuitionniste, consiste à définir les termes éthiques en termes de caractères non éthiques. En ce sens l'expression « naturaliste » peut servir à qualifier certaines analyses de type métaphysique et théologique. C'est ainsi que la définition du bien comme « ce qui est commandé par Dieu » sera taxée par Moore de « naturalisme » en ce qu'elle ne respecte pas la spécificité des catégories morales.

[57] Il n'est pas question de nier la part de vérité contenue dans la théorie émotive. Cependant cette analyse ne sauvegarde pas, comme elle le prétend, la spécificité des jugements de moralité. L'approbation morale est réduite en définitive à une attitude contingente, non rationnelle, subjective, qui n'a plus de moral que le nom. Quant à l'objectivisme moral combattu par la théorie émotive, il ne remonte pas au-delà de 1903 (objectivisme platonicien de G. E. Moore).

Le positivisme logique reconnaît la spécificité de la philosophie et refuse de la réduire à la simple synthèse du savoir scientifique. A l'opposé de la science qui s'occupe des *faits*, la philosophie porte sur le *langage* [58].

A vrai dire, le positivisme logique ne prétend pas, par une telle attitude philosophique, opérer une révolution absolue. Il souligne la place tenue par l'activité analytique au cours de l'histoire de la philosophie. Nous n'avons qu'à songer à la méthode mise en œuvre par Socrate pour déterminer la signification des termes de la morale. De plus, bon nombre de problèmes débattus par la philosophie traditionnelle, concernant par exemple la *nature* de la vérité, de la probabilité, de la nécessité, de la définition, de la science, etc., se ramènent purement et simplement à des questions d'analyse logique qui pourraient fort bien revêtir la formulation suivante: Quelle est la *signification* des expressions « vérité », « probabilité », etc. ? La méthode analytique constitue enfin une caractéristique fondamentale des philosophies empiristes de Locke, Hume, Berkeley. Cependant la conception de la philosophie comme activité d'analyse logique s'attache plus particulièrement aux travaux de G. E. Moore, de Bertrand Russell et de Ludwig Wittgenstein.

But négatif de la méthode analytique. — 1. Le programme d'analyse logique trouve sa claire formulation dans l'ouvrage publié par Russell en 1914, *Our Knowledge of the External World*. La logique est l'essence de la philosophie [59]. Mais ce programme d'analyse conserve une portée nettement métaphysique. Russell entend résoudre les problèmes de la nature et de la réalité du monde extérieur en appliquant les méthodes qui lui ont si bien réussi dans l'étude des

[58] « A philosophical i.e. a logical investigation must be an analysis of language » (Carnap [2]).

« The philosopher, as an analyst, is not directly concerned with the physical properties of things. He is concerned only with the way in which we speak about them. In other words, the propositions of philosophy are not factual, but linguistic in character... Accordingly, we may say that philosophy is a department of logic » (Ayer [1], p. 57).

[59] « Logic is the essence of philosophy » (Russell [2], chap. II). — « [Philosophical problems] all reduce themselves, in so far as they are genuinely philosophical, to problems of logic. This is not due to any accident, but to the fact that every philosophical problem, when it is subjected to the necessary analysis and purification, is found either to be not really philosophical at all, or else to be, in the sense in which we are using the word, logical » (Russell [2], p. 33).

fondements de la mathématique [60]. De portée métaphysique, la méthode logico-analytique appliquée par Russell postule de plus implicitement une donnée métaphysique: car comment espérer de l'analyse du langage une connaissance de la réalité sans présupposer cette thèse, formulée plus tard par Wittgenstein, qu'il y a quelque chose de commun entre la structure du langage et la structure des faits [61] ?

2. Le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein inprime par contre à la méthode d'analyse logique une allure fortement critique et négative. La philosophie est critique du langage [62]. Elle a pour tâche de liquider, par une élucidation des principes logiques, les questions dépourvues de sens [63]. Wittgenstein espère ainsi apporter une solution définitive aux problèmes de la philosophie [64]. Mais cette solution consistera à les supprimer en montrant qu'ils ne sont pas des problèmes authentiques et résultent d'une méconnaissance de la logique du langage [65].

[60] Sous une attitude sceptique, Russell semble avoir toujours cru à la possibilité d'atteindre à une connaissance de la réalité par la méthode d'analyse. Il écrit en 1940 : « For my part, I believe that partly by means of the study of syntax, we can arrive at considerable knowledge of the world » (Russell [2], p. 438).

[61] Russell reconnaît cependant le danger d'appliquer sans discernement ce principe et dénonce le « fallacy of verbalism » qui consiste à prendre les propriétés des mots pour les propriétés des choses et vouloir qu'à chaque terme du langage corresponde une entité. Aussi Russell propose-t-il la construction d'un langage idéal qui éliminera les embûches et inconvénients du langage ordinaire. « Common language is not sufficiently logical. We must first construct an artificial logical language before we can properly investigate our problem » (Russell [2], p. 415).

Cette suggestion de construire un langage idéal pour découvrir la structure du réel soulève immédiatement la question: Comment reconnaître dans un langage donné un moyen idéal d'enquête sur le réel, à moins d'avoir déjà conduit une enquête sur le réel ? En fait les progrès accomplis par les logiciens dans ce programme de construction d'un langage idéal ne sont pas dus à une simple investigation logique (v.g. la distinction posée par Frege entre « l'inclusion des classes » et « l'appartenance à une classe » n'a pas été découverte grâce au simple examen d'un langage où les symboles « c » et « e » se trouvaient présents); ces progrès ont été accomplis sur la base d'une vision philosophique antérieure.

[62] « All philosophy is 'Critique of language'... » (Wittgenstein [1]. 4.0031).

[63] « [The] whole meaning [of this book] could be summed somewhat as follows: What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent. The book will, therefore, draw a limit... to the expression of thoughts; ...what lies on the other side of the limit will be simply nonsense » (Wittgenstein [1], *Préface*, p. 27).

[64] « I am of the opinion that the problems have in essentials been finally solved » (Wittgenstein [1], *Préface*, p. 29).

[65] « The book deals with the problems of philosophy and shows, as I believe, that the method of formulating these problems rests on the misunderstanding of the logic of our language » (Wittgenstein [1], *Préface*, p. 27).

« Most propositions and questions, that have been written about philosophical matters, are not false, but senseless. We cannot, therefore, answer questions of this kind at all, but only state their senselessness. Most questions and propositions of the philosophers result from the fact that we do not understand the logic of our

Cette guerre aux pseudo-problèmes à base d'analyse du langage suppose ici encore une théorie métaphysique, d'ailleurs nettement explicitée: Le monde se compose de *faits* atomiques, indépendants les uns des autres (1.2, 2.04, 2.061, 5.136); le fait atomique est une combinaison d'*objets* ou entités (2.01); dans le fait atomique, les objets sont liés selon une *structure* déterminée (2.03, 2.032). Aux faits atomiques correspondent les énoncés *propositionnels* élémentaires qui en sont des images ou copies (2.1, 4.01, 4.021, 4.023); les énoncés propositionnels sont composés de *termes* ou noms qui correspondent aux objets (2.13, 2.131, 3.2, 3.22, 4.04) et de même qu'un objet ne peut avoir d'existence que dans un fait (2.011) les termes n'ont de sens que dans un contexte propositionnel (3.3, 3.314); l'énoncé propositionnel possède une *structure* (2.14, 3.14, 4.032) correspondante à la structure des objets du fait atomique (2.15, 2.16, 2.161, 2.17, 3.21, 4.0311).

Conséquence mise en lumière par cette analyse: le problème du monde extérieur, par exemple, tel qu'abordé par Russell dans *Our Knowledge of the External World*, apparaît privé de sens. Un énoncé sensé en effet doit constituer une représentation de la réalité [66]. Mais si un philosophe considère les énoncés empiriques (v.g. « cette table est ronde ») comme se rapportant aux données des sens (sense-data) tandis qu'un autre soutient qu'ils se réfèrent à des objets indépendants de ces données sensibles, de quels faits leurs affirmations sont-elles des représentations ? A quels faits pourra-t-on les comparer pour établir leur vérité ou fausseté ? le problème n'admet aucune solution, sinon celle de montrer que sa position même repose sur une méconnaissance du langage.

Autre conséquence paradoxale: l'analyse critique du langage s'avère elle-même privée de sens [67]. Tout langage sensé étant image de la *réalité*, on ne peut parler sensément du *langage* lui-même. L'énoncé propositionnel représente un *fait*, il ne peut représenter

language. And so it is not to be wondered at that the deepest problems are really *no* problems » (WITTGENSTEIN [1], 4.003).

[66] « Propositions can be true or false only by being pictures of the reality » (WITTGENSTEIN [1], 4.06).

[67] Wittgenstein applique logiquement cette conclusion à son propre ouvrage: « My propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognizes them as senseless... » (WITTGENSTEIN [1], 6.54).

sa propre *forme de représentation* (ce qu'il doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter) [68]. Cette relation de représentation « se montre » (2.172, 4.121) mais ne s'énonce pas au moyen du langage; ce qui peut être *montré* ne peut proprement être *dit* (4.1212). Wittgenstein conclut: « The right method of philosophy would be this: To say nothing except what can be said, i.e. the propositions of natural science, i.e. something that has nothing to do with philosophy: and then always, when someone else wished to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had given no meaning to certain signs in his propositions... Whereof one cannot speak, thereof one must be silent » (6.53, 7).

3. Aussi certains disciples de Wittgenstein, A. Ambrose, M. Lazerowitz, N. Malcolm, G. A. Paul, J. T. Wisdom, partisans de ce qu'on a appelé un « positivisme thérapeutique [69] », limiteront la méthode analytique à un idéal de négation: montrer que les discussions philosophiques traditionnelles portent sur des pseudo-problèmes, sur des questions apparemment légitimes mais dépourvues en réalité de signification. L'analyse logique n'a pas pour but de procurer un certain type de connaître, mais uniquement de dénoncer les confusions linguistiques responsables de l'état d'esprit métaphysique. La mission de la philosophie se résume désormais à ceci: réparer les maux qu'elle a commis et se suicider paisiblement.

Aspect positif de l'analyse logique. — 1. Si le néopositivisme accorde à l'analyse logique une large part de travail critique (celui de supprimer cette maladie du langage qu'est la métaphysique), il en souligne cependant davantage que ne le fait Wittgenstein, l'aspect proprement positif. La philosophie, comme analyse du langage, a valeur en soi. Ainsi pour *Schlick*, elle est un effort pour clarifier le sens des énoncés. La science s'intéresse à la réalité et poursuit la *vérité*, la philosophie s'occupe de signification et recherche la clarté [70].

[68] The picture cannot represent its form of representation... The picture represents its object from without... But the picture cannot place itself outside of its form of representation » (WITTGENSTEIN [1], 2.172, 2.173, 2.174). Voir aussi [1], 4.12, 4.121.

[69] Voir FARRELL [1]; WEITZ [1].

[70] « Science should be defined as the pursuit of truth, and philosophy as the pursuit of meaning » (SCHLICK [5], p. 126).

« Its task (the task of philosophy) consists in making clear the content of scientific propositions, that is, in determining or discovering their meaning » (SCHLICK [1], p. XIII).

Mais à la manière de Wittgenstein, Schlick conçoit cette investigation comme une *activité* incapable de s'exprimer en propositions (vraies ou fausses) [71]. L'analyse philosophique élucide des vérités déjà connues, mais, ce faisant, n'établit aucune vérité nouvelle [72].

2. Le philosophe se voit donc condamné, par les conceptions de Wittgenstein et de Schlick, à ne rien dire et ne pouvoir, à l'exemple de Cratyle, que remuer le doigt. Mais la réussite de ces auteurs à formuler tout de même beaucoup de choses sur ce qui ne peut être dit, ne pouvait manquer d'éveiller quelque perplexité. La possibilité d'échappatoire fut apportée par la théorie, suggérée par Russell et développée par Carnap et Tarski, d'une hiérarchie des langages. On ne peut parler d'un langage donné à l'aide de ce langage même; mais il est permis de la faire dans un méta-langage [73]. La philosophie est une métalogique.

3. Mais la crainte de tomber dans les aberrations métaphysiques ou d'empiéter sur le domaine du savant, poussa d'abord Carnap (*The Unity of Science*, 1934; *Logische Syntax der Sprache*, 1934; *Philosophy and Logical Syntax*, 1935) à confiner l'analyse métalogique dans l'étude

Schlick propose en Socrate le modèle du vrai philosophe: « He was not a naturalist, like the ancient Ionians. He was not 'savant et journaliste', like the Sophists; he was not a metaphysician, like the Eleates; he was not a mystic, like the Pythagoreans. But he was a seeker after the sense of propositions » (SCHLICK [2], p. 396).

Carnap écrit également: « The function of logical analysis is to analyse all knowledge, all assertions of science and of everyday life, in order to make clear the sense of each such assertions » (CARNAP [3], p. 9).

Voir aussi WITTGENSTEIN [1], 4.112: « The object of philosophy is the logical clarification of thoughts. »

[71] « In order to arrive at the meaning of a sentence or proposition, we must go beyond propositions. For we cannot hope to explain the meaning of a proposition merely by presenting another proposition. All our definition must end by some demonstration, by some activity... The discovery of the meaning of a proposition must ultimately be achieved by some act, some immediate procedure, for instance the showing of yellow; it cannot be given in a proposition » (SCHLICK [2], p. 129-130).

« Philosophy is not a science, that is, it is not a system of propositions... The determination of the ultimate meaning is always the result of an activity (a physical or psychic act). This activity constitutes the essence of philosophy; there are no philosophical propositions, but only philosophical acts » (SCHLICK [1], p. XIII).

Voir WITTGENSTEIN [1], 4.112: « Philosophy is not a theory but an activity... The result of philosophy is not a number of 'philosophical propositions' but to make propositions clear. »

[72] On peut rapprocher de cette position, la conception de *G. E. Moore* pour qui le rôle de la philosophie, du moins pratiquement, ne consiste pas à découvrir des vérités spéculatives nouvelles au-delà de la science ou du sens commun, mais à accepter les convictions du sens commun (sans leur chercher une justification dont elles n'ont pas besoin) et à en déterminer la signification. Voir SCHILPP [1].

[73] Voir RUSSELL, *Introduction* au *Tractatus logico-philosophicus* de WITTGENSTEIN, p. 22-23; CARNAP [4]; RAMSAY [1], p. 20; TARSKI [2].

exclusive de la structure syntaxique et formelle du langage, abstraction faite de toute référence des symboles à la réalité. La philosophie n'est rien d'autre que la logique de la science; la logique de la science n'est rien d'autre que la *syntaxe* logique du langage scientifique [74].

4. Une telle limitation aboutissant à faire de la logique de la science un jeu livré quelque peu à l'arbitraire, conséquence d'ailleurs acceptée alors par Carnap (principe de tolérance) [75]. L'opposition vint, en particulier, de Charles W. Morris qui repoussa les restrictions injustifiées imposées à l'analyse du langage. Le langage fonctionne sur trois dimensions que l'étude générale des symboles (sémiotique) se doit de considérer toutes: relations formelles entre symboles (syntactique), relations des symboles aux objets qu'ils signifient (sémantique), relations des symboles aux hommes qui les interprètent et les utilisent (pragmatique) [76]. Carnap accepta cet élargissement du champ de la logique, et son ouvrage, *Introduction to Semantics,* publié en 1942, a inauguré une série de travaux consacrés à la sémantique [77].

Signification des énoncés métalogiques. — Les positivistes logiques ne nous renseignent pas avec toute la clarté désirable sur la signification qu'ils attachent à leurs propres analyses philosophiques. S'agit-il de « tautologies », de généralisations empiriques ou de simples « proposals » ? Le langage, objet de la philosophie positiviste, n'est, *matériellement* considéré, qu'une réalité physique parmi les autres réalités

[74] « Philosophy is to be replaced by the logic of science — that is to say, by the logical analysis of the concepts and sentences of the sciences, for the logic of science is nothing other than the logical syntax of the language of science » (Carnap [4], p. XIII).

« All questions in the field of logic can be formally expressed and are then resolved into syntactical questions. A special logic of meaning is superfluous... Logic is syntax » (Carnap [4], p. 259).

« The philosophy of a science is the syntactical analysis of the language of that science » (Carnap [3], p. 88).

[75] « We have in every respect complete liberty with regard to the forms of languages; ... both the forms of construction for sentences and the rules of transformation may be chosen quite arbitrarily » (Carnap [4], p. XV).

« Everyone is at liberty to build up his own logic, i.e. his own form of language, as he wishes » (Carnap [4], p. 52).

[76] Voir Morris [1], [2] et [3]. Pour Morris, l'analyse du langage doit s'ouvrir, non seulement à toutes les dimensions du langage, mais aussi à tous les langages (et non uniquement à celui de la science). Morris conçoit cependant la sémiotique comme une étude empirique. Carnap distingue entre la sémiotique *descriptive*, étude historique d'un langage donné, et la sémiotique *pure*, théorie logique du langage.

[77] « The field of theoretical philosophy is no longer restricted to syntax, but is regarded as comprehending the whole analysis of language, including syntax and semantics and perhaps also pragmatics » (Carnap [6], n° 39).

physiques, un ensemble d'ondes sonores ou de traits d'encre privé, par lui-même, de signification. Si la philosophie a pour fonction de déterminer la signification du langage ainsi considéré comme réalité physique, comment sera-t-elle alors autre chose qu'une *enquête empirique* sur ce que les gens entendent par tel mot et tel énoncé, ou qu'une *décision*, ni vraie ni fausse, concernant l'emploi du mot et de l'énoncé ? Par contre, si l'analyse porte sur le langage considéré *formellement* (en tant qu'il nous renvoie à autre chose: la pensée ou le réel) ne nous transporte-t-elle pas nécessairement dans un domaine extrinsèque à celui du langage ? En quoi la philosophie se distinguera-t-elle alors des métaphysiques traditionnelles ?

Les écrits néopositivistes n'offrent pas de réponse précise à ces questions. Et de fait, l'on échappe difficilement à l'impression que les analyses philosophiques présentées gardent une portée proprement métaphysique et réintroduisent subrepticement sous une autre forme tous les problèmes traditionnels écartés auparavant comme des pseudo-problèmes.

S.-M. Pierre, o.p.

BIBLIOGRAPHIE

Sigles et abréviations:

An : *Analysis* (Oxford).
ACIP : *Actes du Congrès international de Philosophie...*
AJP : *The Australasian Journal of Philosophy* (Sydney).
ArSP : *Proceedings of the Aristotelian Society* (London).
ArSS : *Aristotelian Society*, Supplementary volume (London).
DP : *The Dictionary of Philosophy*, edited by D. D. Runes, New York, 1942.
DR : *The Dublin Review* (London).
Ek : *Erkenntnis* (Leipzig); *The Journal of Unified Science* (The Hage, 1939).
EUSc : *International Encyclopaedia of Unified Science* (Chicago).
GA : Schlick, M., *Gesammelte Aufsätze* 1926-1936, Wien, 1938.
HJ : *The Hibbert Journal* (London).
JP : *The Journal of Philosophy* (New York).
Md : *Mind* (London).
Mn : *The Monist* (Chicago).
PAn : *Philosophical Analysis*, edited by Max Black, New York, 1950.
Ph : *Philosophy* (London).
PPR : *Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo, N. Y.).
PR : *The Philosophical Review* (New York).
PSc : *Philosophy of Science* (Baltimore).
Rd : *Readings in Philosophical Analysis*, edited by H. Feigl and W. S. Sellars,

New York, 1949.
RIP : *Revue internationale de Philosophie* (Bruxelles).
RPFE : *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (Paris).
TCP : *Twentieth Century Philosophy*, edited by D. D. Runes, New York, 1943.

* * *

Ajdukiewicz, K. [1]: *Sprache und Sinn*, dans Ek, 4 (1934).
Aaron, R. I. [1]: *How may Phenomenalism be Refuted*, dans ArSP, 39 (1938-39).
Aldrich, V. C. [1]: *The Spirit of the New Positivism*, dans JP, 37 (1940).
Ambrose, A. [1]: *The Relations of Logic to Metaphysics*, dans PR, 48 (1949).
Ayer, A. J. [1]: *Language, Truth and Logic*, Oxford, 1936, 2e éd. London, 1946.
[2]: *The Foundations of Empirical Knowledge*, New York, 1940.
[3]: *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics*, dans Md, 43 (1934).
[4]: *The Principle of Verifiability*, dans Md, 45 (1936).
[5]: *Truth by Convention*, dans An, 4 (1936).
Barnes, W. H. F. [1]: *The Philosophical Predicament*, London, 1950.
[2]: *Meaning and Verifiability*, dans Ph, 14 (1939).
[3]: *A Study of Logical Positivism*, dans Ph, 22 (1947).
Behmann, H. [1]: *Sind die mathematischen Urteile analytisch oder synthetisch ?*, dans Ek, 4 (1934).
Benjamin, A. C. [1]: *Outlines of an Empirical Theory of Meaning*, dans PSc, 3 (1936).
Berlin, I. [1]: *Verification*, dans ArSP, 39 (1938-39).
[2]: *Empirical Propositions and Hypothetical Statements*, dans Md, 59 (1950).
Black, M. [1]: *The Nature of Mathematics*, London, 1933.
[2]: *Philosophy and Language*, New York, 1949.
[3] : *The Principle of Verifiability*, dans An, 2 (1934).
[4]: *Is Analysis a Useful Method in Philosophy ?*, dans ArSP, 13 (1934).
[5]: *Some Problems Connect with Language*, dans ArSP, 39 (1938-39).
[6]: *Relations between Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis*, dans Ek, 8 (1939-40).
[7]: *The Paradox of Analysis*, dans Md, 53 (1944) et 54 (1945).
[8] : *How can Analysis be Informative ?*, dans PPR, 6 (1946).
Blanshard, B. [1]: *The Nature of Thought*, London, 1930.
Blumberg, A. E. [1]: *Emile Meyerson's Critique of Positivism*, dans Mn, 42 (1932).
[2]: *The Nature of Philosophical Analysis*, dans PSc, 2 (1936).
Blumberg, A. E. and Feigl, H. [1]: *Logical Positivism*, dans JP, 28 (1931).
Bochenski, I. M. [1]: *La Philosophie contemporaine en Europe*, traduit de l'allemand d'après la deuxième édition par F. Vaudou, Paris, 1951.
Braithwaite, R. B. [1]: *Propositions about Material Objects*, dans ArSP, 38 (1937-38).
Bridgman, P. W. [1]: *The Logic of Modern Physics*, New York, 1927.
[2]: *Reflections of a Physicist*, New York, 1950.
[3]: *Operational Analysis*, dans PSc, 5 (1938).
Britton, K. [1]: *Communication*, Londres 1939.
[2]: *Empirical Foundation for Logic*, dans An, 2 (1934).
[3]: *Are Necessary Truths True by Convention ?*, dans ArSS, 21 (1947).
[4]: *The Nature of Arithmetic*, dans ArSP, 48 (1947-48).
Carnap, R. [1]: *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928.
[2]: *The Unity of Science*, London, 1934.

[3]: *Philosophy and Logical Syntax*, London, 1935.
[4]: *The Logical Syntax of Language*, London, 1937.
[5]: *Foundations of Logic and Mathematics*, dans EUS, I, n° 3, Chicago, (1939).
[6]: *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1942.
[7]: *The Formalization of Logic*, Cambridge (Mass.), 1943.
[8]: *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947.
[9]: *Logical Foundation of Probability*, Chicago, 1950.
[10]: *Die alte und die neue Logik*, dans Ek, 1 (1930).
[11]: *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, dans Ek, 2 (1932).
[12]: *On the Character of Philosophical Problems*, dans PSc, 1 (1934).
[13]: *Testability and Meaning*, dans PSc, 3 (1936) et 4 (1937).
[14]: Articles dans DP.

CHURCHMAN, C. W. and COWAN, T. A. [1]: *On the Meaningfulness of Questions*, dans PSc, 13 (1946).

CONFORTH, M. [1]: *Science versus Idealism*, London, 1946.
[2]: *In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism*, London, 1950.

COPILOWISH, I. M. [1]: *Modern Logic and the Synthetic « A Priori »*, dans JP, 46 (1946).
[2]: *Language Analysis and Metaphysical Inquiry*, dans PSc, 16 (1949).

COPLESTON, F. [1]: *Logical Positivism*, dans DR (1950).

DUCASSE, C. S. [1]: *Verification, Verifiability and Meaningfulness*, dans JP, 33 (1936).
[2]: *Truth, Verifiability and Propositions about the Future*, dans PSc, 8 (1941).

DUNCAN-JONES, A. [1]: *Are All Philosophical Questions, Questions of Language ?*, dans ArSS, 22 (1948).

DÜRR, D. VON [1]: *Der logische Positivismus*, bibliographische Einführungen in Das Studium der Philosophie, herausgegeben von I. M. Bochenski, n. 11, Bern, 1948.

ERICKSON, R. W. [1]: *The Metaphysics of a Logical Empiricist*, dans PSc, 8 (1941).

EWING, A. C. [1]: *Meaningless*, dans Md, 46 (1937).
[2]: *The Linguistic Theory of « A Priori » Propositions*, dans ArSP, 40 (1939-40).
[3]: *Is Metaphysic Impossible ?* dans An, 8 (1948).

FARRELL, B. A. [1]: *An Appraisal of Therapeutic Positivism*, dans Md, 44 (1946).

FEIGL, H. [1]: *Logical Empiricism*, dans TCP; reproduit dans Rd.
[2]: *Operationism and Scientific Method*, dans Rd.
[3]: *De Principiis non Disputandum ... ?* dans PAn.

FINDLAY, J. N. [1]: *Some Reactions to Recent Cambridge Philosophy*, dans AJP, 18 (1940) et 19 (1941).
[2]: *Dr. Joad and the Verification Principle*, dans HJ, 48 (1950).

FRANK, P. [1]: *Between Physics and Philosophy*, Cambridge, Mass., 1941.
[2]: *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949.

FRIES, H. S. [1]: *On an Empirical Criterion of Meaning*, dans PSc, 3 (1936).

HAHN, H. [1]: *Logique, Mathématique et Connaissance de la réalité*, Paris, 1935.

HALL, E. W. [1]: *The Metaphysics of Logics*, dans PR, 58 (1949).

HAMPSHIRE, S. [1]: *Are All Philosophical Questions, Questions of Language?* dans ArSS, 22 (1948).
[2]: *Scepticism and Meaning*, dans Ph, 25 (1950).
HARDIE, C. D. [1]: *The Necessity of « A Priori » Propositions*, dans ArSP, 38 (1937-38).
[2]: *Logical Positivism and Scientific Theory*, dans Md, 47 (1938).
HEMPEL, C. [1]: *On the Nature of Mathematical Truth*, dans Rd.
[2]: *Geometry and Empirical Science*, dans Rd.
[3]: *Studies in the Logic of Confirmation*, dans Md, 54 (1945).
[4]: *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning*, dans RIP, 1950, n° 11.
HENDLE, P. [1]: *On the Certainty of Empirical Statements*, dans JP, 44 (1947).
INGARDEN, R. [2]: *L'essai logistique d'une refonte de la philosophie*, dans RPFE, 1935.
JOAD, C. E. M. [1]: *A Critique of Logical Positivism*, London, 1950.
[2]: *Logical Positivism and Theory of Knowledge*, dans HJ, 47 (1949).
KAPLAN, A. [1]: *Definition and Specification of Meaning*, dans JP, 43 (1946).
KAUFMANN, F. [1]: *Verification, Meaning and Truth*, dans PPR, 4 (1943).
[2]: *Quelques problèmes fondamentaux du positivisme logique*, dans *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, édité par M. Farber, tome I, Paris.
KNEALE, W. [1]: *Are Necessary Truths True by Convention?* dans ArSS, 21 (1947).
KÖRNER, S. [1]: *Are All Philosophical Questions, Questions of Language?* dans ArSS, 22 (1948).
KRAFT, V. [1]: *Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus*, Wien, 1950.
LAIRD, J. [1]: *Recent Philosophy*, London, 1936.
LAZEROWITZ, M. [1]: *The Principle of Verifiability*, dans Md, 46 (1937).
[2]: *Strong and Weak Verification*, dans Md, 48 (1939) et 49 (1950).
LEWIS, C. I. [1]: *Experience and Meaning*, dans PR 48 (1934); Rd.
[2]: *Meaning and Truth*, dans PPR, 4-5 (1943-44).
LEWY, C. [1]: *Why Are the Calculuses of Logic and Mathematics Applicable to Reality?* dans ArSS, 20 (1946).
LINDSAY, R. B. [1]: *A Critique of Operationalism in Physics*, dans PSc, 4 (1937).
MACDONALD, M. [1]: *Verification and Understanding*, dans ArSP, 34 (1933-34).
MACKINNON, D. M. [1]: *Verifiability*, dans ArSS, 29 (1946).
MALCOLM, N. [1]: *Are Necessary Propositions Really Verbal?* dans Md, 51 (1940).
[2]: *Moore and Ordinary Language*, dans PR, 58 (1949).
[3]: *The Verification Argument*, dans PAn.
MENGER, K. [1]: *The New Logic*, dans PSc, 4 (1937).
MILLER, D. L. [1]: *Some Major Confusions of Contemporary Positivism*, dans JP, 32 (1936).
[2]: *Meaning and Verification*, dans PR, 52 (1943).
[3]: *The Nature of Scientific Statements*, dans PSc, 14 (1947).
MISES, R. VON [1]: *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, La Haye, 1939.
MORRIS, C. W. [1]: *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, Paris, 1937.
[2]: *Foundations of the Theory of Signs*, dans EUSc, I (1938).

[3]: *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946.
[4]: *Philosophy of Science and Science of Philosophy*, dans PSc, 2 (1935).
[5]: *The Concept of Meaning in Pragmatism and Positivism*, dans ACIP, 9 (1936), Paris 1936.

MURPHY, A. E. [1]: *A Critique of Positivism*, dans ACIP, 9 (1937), Paris, 1937.

NAGEL, E. [1]: *Verifiability, Truth and Verification*, dans JP, 31 (1934).
[2]: *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe*, dans JP, 33 (1936).
[3]: *Meaning and Truth*, dans PPR, 4-5 (1943-44).
[4]: *Logic Without Ontology*, dans Rd.
[5]: *In Defence of Logic without Metaphysics*, dans PR, 58 (1949).

NELSON, E. J. [1]: *The Relation of Logic to Metaphysics*, dans PR, 58 (1949).

NEURATH, O. [1]: *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1936.
[2]: *Soziologie im Physikalismus*, dans Ek, 2 (1931).

PAP, A. [1]: *Elements of Analytic Philosophy*, New York, 1949.
[2] : *Are All Necessary Propositions Analytic ?* dans PR, 58 (1949).

PASSMORE, J. A. [1]: *Logical Positivism*, dans AJP, 21 (1943), 22 (1944) et 26 (1948).

PETZALL, A. [1]: *Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung*, 1935.

PHILIPP, B. [1]: *Logical Positivism and the Function of Reason*, dans Ph, 23 (1948).

POPPER, K. R. [1]: *Logik der Forschung*, Wien, 1935.
[2]: *Why Are the Calculuses of Logic and Mathematics Applicable to Reality ?* dans ArSS, 20 (1946).
[3]: *What can Logic do for Philosophy ?* dans ArSS, 22 (1948).

PORTEOUS, A. J. D. [1]: *Are there Synthetic « A Priori » Truths ?* dans ArSS, 15 (1936).

QUINE, W. V. O. [1]: *Mathematical Logic*, New York, 1940.
[2]: *Truth by Convention* dans *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, London, 1936.
[3]: *Two Dogmas of Empiricism*, dans PR, 60 (1951).

RAMSEY, F. P. [1]: *The Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays*, London, 1931.

REICHENBACH, H. [1]: *Experience and Prediction*, Chicago, 1938.
[2]: *Elements of Symbolic Logic*, New York, 1947.
[3]: *Logistic Empiricism in Germany*, dans JP, 33 (1936).
[4]: *La philosophie scientifique*, dans ACIP, 9 (1937).
[5]: *La philosophie scientifique: une esquisse de ses traits principaux*, dans ACIP, 9 (1937), Paris, 1937.
[6]: *Rationalism and Empiricism*, dans PR, 57 (1948).

ROSE, T. [1]: *The Nominalist Error*, dans AJP, 27 (1949).

RUJA, H. [1]: *The Logic of Logical Positivism*, dans JP, 33 (1936).

RUSSELL, B. [1]: *The Principles of Mathematics*. Cambridge, 1903.
[2]: *Our Knowledge of the External World*, New York, 1914.
[3]: *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919.
[4]: *The Analysis of Matter*, New York, 1927.
[5]: *An Inquiry into Meaning and Truth*, New York, 1940.
[6]: *A History of Western Philosophy*, London, 1946.
[7]: *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London, 1948.

[8]: *The Limits of Empiricism,* dans ArSP, 36 (1935-36).
[9]: *On Verification,* dans ArSP, 38 (1937-38).
[10]: *Logical Positivism,* dans RIP, 1950, n° 11.

RUSSELL, B. and WHITEHEAD, A. N. [1]: *Principia Mathematics,* I (1910), 1925; II (1912), 1927; III (1913), 1927.

RUSSELL, L. J. [1]: *Propositions and Proposals,* dans ACIP, 10 (1948), Amsterdam, 1949.

RYLE, G. [1]: *Unverifiability,* dans An 4, (1936).
[2]: *Why Are the Calculuses of Logic and Mathematics Applicable to Reality?* dans ArSS, 20 (1946).
[3]: *The Verification Principle,* dans RIP, 5 (1951), n° 17.

RYNIN, D. [1]: *Probability and Meaning,* dans JP, 44 (1947).

SCHILPP, P. A. (ed) [1]: *The Philosophy of G. E. Moore,* Chicago, 1942.
[2]: *The Philosophy of Bertrand Russell,* New York, 1944.

SCHLICK, M. [1]: *Problems of Ethics,* New York, 1939 (trad. de Fragen der Ethik, 1930).
[2]: *Gesammelte Aufsaetze,* Wien, 1938.
[3]: *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik,* dans GA.
[4]: *Positivismus und Realismus,* dans Ek, 3 (1933); GA.
[5]: *The Future of Philosophy,* dans GA.
[6]: *Meaning and Verification,* dans PR, 45 (1936); R.
[7]: *L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle,* dans ACIP 9 (1937), Paris, 1937; GA.

SIDGWICK, A. [1]: *Verifiability and Meaning,* dans Md, 45 (1936).

STACE, W. T. [1]: *Metaphysics and Meaning,* dans Md, 45 (1936).
[2]: *Positivism,* dans Md, 53 (1944).
[3]: *Are all Empirical Statements merely Hypotheses,* dans JP, 44 (1947).

STEBBING, L. S. [1]: *Logical Positivism and Analysis* (British Academy: Annual Philosophical Lecture, 1933).
[2]: *Communication and Verification,* dans ArSS, 39 (1934).

STOUT, G. F. [1]: *Phenomenalism,* dans ArSP, 39 (1938-39).

TARSKI, A. [1]: *Introduction to Logic,* Oxford, 1941.
[2]: *Der Wahrheisbegriff in den formalisierten Sprachen,* dans *Studia Philosophica,* I, Leopoli, 1935.
[3]: *The Semantic Conception of Truth,* dans PPR, 4 (1944); Rd.

URBAN, W. [1]: *Language and Reality,* London, 1939.
[2]: *Meaning and Truth,* dans PPR, 4-5 (1943-44).

WAISMANN, F. [1]: *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs,* dans Ek, 1 (1930).
[2]: *Was ist logische Analyse?* dans Ek, 8 (1930).
[3]: *Are there Alternative Logics?* dans ArSP, 46 (1945-46).

WEINBERG, T. [1]: *An Examination of Logical Positivism,* New York, 1936.

WEITS, M. [1]: *Philosophy and the Abuse of Language,* dans JP, 44 (1947).

WERKMEISTER, W. H. [1]: *The Basis and Structure of Knowledge,* New York, 1948.
[2]: *Seven Theses of Logical Positivism critically Examined,* dans PR, 46 (1937).

WHITELEY, C. H. [1]: *On Meaning and Verifiability,* dans An, 6 (1938-39).

WICK, W. A. [1]: *On the Identification of Philosophy with Logical Analysis,* dans PR, 51 (1942).

WIENER, P. [1]: *Some Metaphysical Assumptions and Problems of Neo-Positivism*, dans JP, 32 (1936).
WISDOM, J. T. [1]: *Philosophical Perplexity*, dans ArSP, 37 (1936).
[2]: *Metaphysics and Verification*, dans Md, 47 (1938).
[3]: *Positivism*, dans Md, 54 (1945).
[4]: *Note on the New Edition of Professor Ayer's « Language, Truth and Logic »*, dans Md, 57 (1948).
WITTGENSTEIN, L. [1]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York, 1922.

S.-M. PIERRE, o.p.,
du Collège dominicain d'Ottawa.

*Notes sur "l'Ontologie phénoménologique" de Sartre**

L'*Être et le Néant* de Sartre porte en sous-titre : *Essai d'Ontologie phénoménologique.* Au sens large des termes, l'expression pourrait à la rigueur recouvrir une signification acceptable. Mais telle qu'employée ici, elle contient des termes non seulement ambigus, mais incompatibles. A-t-on voulu pêcher en eau trouble ? Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à la faveur de cette équivoque les conclusions de l'auteur dépassent les prémisses. Le problème est de savoir si, au plan proprement phénoménologique, on peut légitimement tirer des conclusions de portée ontologique; en d'autres termes, si, pour accéder au plan philosophique, il ne faudrait pas d'abord sortir tout simplement de la phénoménologie. Il nous semble que la faiblesse principale de la doctrine sartrienne a été d'avoir confondu ces deux dimensions.

L'on sait que l'expérience fondamentale de Sartre, comme celle d'ailleurs de tout existentialiste, est centrée sur l'homme comme être-au-monde, à savoir l'homme selon les liens épistémologiques et dynamiques qui le relient au monde. Deux pôles soutiennent ce rapport dont l'un positif est constitué par l'*en-soi.* De lui on ne peut rien dire sinon qu'il est identique à lui-même. L'autre, le pôle négatif cette fois, le *pour-soi,* est pure conscience libre, essentiellement caractérisée par la « négativité » : il est un « néant » d'être par opposition à la « plénitude » de l'*en-soi.* Or, du simple point de vue phénoménologique, s'arrêtant à la description d'expériences existentielles, dont la première, dans le cas donné, est la situation d'une liberté en processus continu de « néantisation », l'emploi des termes *néant, être, plénitude, négativité* demeure légitime si on n'oublie pas de tenir compte par ailleurs de leur caractère métaphorique et phénoménologique. Ce sont des métaphores empruntées au domaine de la métaphysique. Les saints eux-mêmes ne donnent-ils pas dans l'hyperbolisme lorsqu'ils

* Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le Néant, Essai d'Ontologie phénoménologique,* Coll. Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1949, 725 p.

regardent l'homme comme un ver de terre, la créature comme un néant ? On serait pourtant mal venu de prendre ce dernier terme, par exemple, dans son sens strictement ontologique. Aussi, à la défense de Sartre, s'est-on empressé de faire remarquer qu'il fallait interpréter de telles expressions sous un angle phénoménologique, bref au plan des valeurs seulement. Par conséquent, quand il parle de « néant », ce n'est pas de néant qu'il veut parler; s'il affirme encore que l'homme n'a pas d'essence, puisqu'il se la donne, cela doit s'entendre du point de vue des valeurs : son choix même les constitue. Car, poursuit-on toujours à sa décharge, Sartre admet que l'homme est toujours lié à des situations. C'est à partir d'elles que la liberté s'exerce, soit pour les assumer, soit pour en créer de nouvelles. On ne se choisit pas infirme, mais on reste maître de son attitude de résignation ou de révolte vis-à-vis de son infirmité. Faisons donc un effort sincère pour rejoindre de plus près l'expérience de Sartre.

Jean-Paul Sartre a rencontré la liberté. Cela a été pour lui une révélation aussi sensationnelle qu'une explosion : « Quand la liberté a explosé dans l'homme... », dit Oreste. D'où la rage qu'il met à critiquer les conceptions « classiques » de la liberté. En vue de se libérer d'une part de l'idéalisme pour qui la conscience libre semble un réservoir d'idées et d'images, liées nécessairement les unes aux autres comme de petits atomes, pour s'opposer, d'autre part, au déterminisme matérialiste qui détruit la spontanéité spécifique de la liberté, il propose d'abord une conscience absolument vide d'idées, pure relation intentionnelle au monde, puis une liberté dépouillée tout aussi absolument de quelque déterminisme. Même l'enfant, en qui s'éveille pour la première fois la conscience libre, a fait l'expérience de son pouvoir grisant. Tiraillé par l'alternative d'obéir ou de désobéir à sa mère, il éprouve profondément sa liberté entière vis-à-vis de ses options : il a la conscience d'un *vide* à remplir. Jusqu'ici Sartre a le mérite, non pas de découvrir du nouveau, mais d'avoir redit à sa manière ce que tout le monde savait, mais ce dont, peut-être, d'aucuns avaient tendance à minimiser la portée.

Or, comme beaucoup d'autres philosophes qui ont horreur des ornières, il lui faut poursuivre ses réflexions au-delà. C'est à ce moment de la dialectique qu'il veut bien se laisser prendre à l'équivoque de ses

métaphores. Pourquoi cette insistance sur la *négativité* comme constitutif essentiel de la conscience libre, sur la priorité chez l'homme de l'existence à l'égard de l'essence ? Certes, à chacune de nos instances son défenseur pourrait toujours nous ramener à la perspective phénoménologique. Nous voulons bien nous y laisser conduire pourvu qu'on y reste avec nous et que, si l'on est tenté d'en sortir, on se soit muni d'un autre éclairage. Or, qui des lecteurs attentifs de Sartre voudrait se laisser persuader qu'il ne s'agit ici que d'une question de mots ? L'esprit et la lettre de *L'Être et le Néant* le convaincrait du contraire, l'œuvre en question contenant la tendance manifeste à prêter une portée ontologique aux notions phénoménologiques, ou plus précisément à substituer la phénoménologie à l'ontologie. Telle est la véritable intention sous-tendant le choix du vocabulaire. L'auteur renonce à placer ses expériences existentielles sous la lumière de l'être ou des principes ontologiques tout en donnant à ses affirmations une valeur métaphysique absolue. A l'être comme *horizon dernier* a été substitué *l'être-au-monde* temporel, objet de l'existentialisme phénoménologique. Ce qui tombe sous les prises de l'expérience existentielle, il l'affirme de l'être tout court, ce qu'il n'y rencontre pas il le nie catégoriquement du plan beaucoup plus *englobant* de l'ontologie.

Le vice d'un tel procédé se ramène à un manque de fidélité à la perspective choisie. Qu'il veuille bien nous faire part de ses expériences existentielles, personne ne lui en tiendrait grief, au contraire, tous nous lui en saurions gré, pourvu qu'il ne nous traîne pas dans la lie de l'humanité. Mais qu'il donne à ces expériences le statut d'une philosophie totale de l'homme et, par surcroît, de l'être, c'est ce que nous ne saurions admettre. Les lois de la phénoménologie sont de beaucoup moins totalitaires. Elles n'exigent rien d'autre qu'une description fidèle du champ existentiel, de même que les règles de la science positive ne demandent qu'à dégager des rapports constants entre antécédents et conséquents. Or, de même que la science positive outrepasse ses droits (c'est aussi le grief principal que l'existentialisme lui fait) quand elle se prononce négativement ou positivement sur le statut ontologique du sujet humain, déceleur de lois, ainsi la phénoménologie se déconsidère-t-elle en voulant légiférer sur la

structure métaphysique du *Cogito*. En vertu d'elle-même, elle ne peut et ne doit rien dire, ni pour ni contre.

C'est de ce passage illégitime que Sartre se rend, à notre avis, coupable. L'on consent bien à ce que sa phénoménologie ne parte et ne s'arrête qu'à une donnée brute comme celle de l'homme jeté dans le monde, angoissé par ses problèmes de responsabilité. Mais alors, qu'elle veuille bien tenir compte de l'abstraction liée à cette démarche. Il y a, en effet, abstraction toutes les fois que le regard se bloque sur un seul aspect de la réalité. Il peut être utile que, temporairement, il en soit ainsi pour mieux voir jouer à nu la liberté. Mais on s'expose en même temps au danger de la déraciner de l'être dans lequel elle s'incarne, de la « substancifier » en un mot. « Je suis ma liberté », clame un personnage de Sartre. Cette liberté est je ne sais quel petit être flottant dans l'air. Roquentin parle de « petit sens flottant », ici il faudrait dire : « un petit non-sens flottant ». Certes, s'il n'appartient pas à la phénoménologie de déterminer l'être de la liberté, l'être de l'homme libre (la liberté n'existe pas, c'est toujours un homme ou un Dieu libre qui existe), il ne lui revient pas non plus de proposer ses descriptions psychologiques comme le dernier mot sur l'être de l'homme, encore moins sur l'être tout court. Parce qu'au niveau des projets la liberté n'est pas déterminée à telle ou à telle option, s'ensuit-il que l'homme n'a pas d'essence ou qu'on ne puisse rien dire de cette essence ? Encore une fois la phénoménologie n'a rien à dire là-dessus; nous lui saurions gré cependant de garder une attitude neutre.

La même ambiguïté joue encore chez Sartre dans le problème de la contingence. Le fait de la contingence de l'homme et des choses tombe, sans contredit, sous une observation phénoménologique : la facticité est un fait « éprouvé ». Quant au sens ou au non-sens de cette contingence, de quel droit la phénoménologie se prononcerait-elle là-dessus. Si Sartre phénoménologue le fait, n'est-ce pas en introduisant par la porte d'en-arrière des principes ontologiques qu'il avait rejetés ?

Nous examinerons en dernier lieu le problème de l'existence de Dieu. Ici encore, il nous faudra démasquer la même ambiguïté. Dieu n'existe pas, écrit Sartre, parce qu'un *en-soi-pour-soi* est une notion contradictoire. L'argument aurait force démonstrative si le problème de Dieu relevait de la phénoménologie. Car l'opposition de l'*en-soi* et

du *pour-soi* est d'ordre phénoménologique. Nous nous y rendons donc à supposer d'abord (ce qui n'est nullement concédé) que cette notion corresponde à celle de Dieu, et qu'ensuite le défenseur veuille bien demeurer sur le même plan. D'ailleurs, il est permis de nous demander s'il est besoin de s'embarrasser de notions phénoménologiques d'*en-soi* et de *pour-soi* pour montrer l'inaccessibilité de Dieu. Dieu transcende cet ordre. Si Sartre tente ce tour de force, n'est-ce pas dans l'intention non avouée de glisser subrepticement de l'ordre phénoménologique à l'ordre ontologique à la faveur de l'ambiguïté des formules ? La définition sartrienne de l'*en-soi* et du *pour-soi* contient peut-être tout ce qu'on peut en dire au point de vue phénoménologique. Est-ce tout ce qu'on peut en dire absolument parlant ? Et, dans cette perspective limitée, il est clair qu'un *en-soi-pour-soi* est aussi contradictoire que la coïncidence du vide et du plein. Or, comment en déduire la non-existence tout court de Dieu dans le sens absolu de l'affirmation, c'est-à-dire ontologiquement parlant ? Pour y arriver, il faut nécessairement chevaucher sur deux ordres, considérer le contenu phénoménologique de l'*en-soi* et du *pour-soi* comme étant tout ce qu'on peut exclusivement en connaître, même au point de vue ontologique. Sartre omet d'examiner l'ÊTRE de l'*en-soi* et l'ÊTRE du *pour-soi*, ne s'attachant dans les prémisses qu'à leur contenu phénoménologique pour conclure que l'ÊTRE qui serait un *en-soi-pour-soi* est contradictoire. Bref, il introduit dans l'argument un quatrième terme. Il est aussi puéril de procéder ainsi que de conclure, du fait qu'un trou dans un mur est un certain néant (de plâtre, de ciment ou de brique), à l'affirmation absolue qu'un trou est un néant tout court. Ainsi existe-t-il des trous et des pleins phénoménologiques. Car à ce niveau, la réflexion psychologique regarde l'*en-soi*, non dans son être, mais en tant que prégnant de significations : le rocher s'étale sous les yeux du peintre comme une draperie de couleurs; il est un pic à gravir pour l'alpiniste. Ces significations garantissent à l'*en-soi* une certaine plénitude. Il est ce qu'il est par opposition au *pour-soi* qui n'est jamais ce qu'il est, puisqu'il a à le devenir à travers ses projets. En ce sens, l'opposition entre l'*en-soi* et le *pour-soi* est aussi tranchée qu'entre le vide et le plein. Pour le dire autrement, on ne peut considérer la liberté comme étant à la fois déterminée et non déterminée vis-à-vis d'une option donnée

qui se présente dans l'expérience existentielle. Appliquée à Dieu, cette façon de voir implique seulement qu'un Dieu libre ne pourrait être en même temps fixé et non fixé sur un choix. Toutefois, cela ne préjuge en rien de la possibilité ou de l'impossibilité de son existence. S'il est inconcevable que l'acte libre soit déterminé et non déterminé sous le même rapport, il n'est plus impensable que l'ÊTRE qui est libre jouisse déjà d'une certaine densité ontologique et qu'en conséquence, au point de vue de l'ÊTRE et non des options, il soit un *en-soi-pour-soi.*

Cette équivoque qui s'est logée au cœur de la doctrine sartrienne ne trompe pas seulement son auteur, mais aussi ses lecteurs. On peut rarement pêcher en eau trouble sans y trouver à la fois des exploiteurs et des victimes. Il arrive même que certains « théologiens » succombent à l'appât parmi ceux-là surtout qui se montrent fort empressés à lécher les bottes des soi-disant porteurs de lumière au XXe siècle. Lucifer aussi signifie porteur de lumière. Lors d'une discussion philosophique sur le sujet, on a prétendu que l'objection de Sartre (l'argument de l'*en-soi-pour-soi)* atteignait au point le plus vulnérable de la philosophie « objective » et n'y recevait pas sa réfutation. Seule la Révélation allait au-devant des difficultés que Sartre ne pouvait pas résoudre au niveau de la philosophie. Et le dit « théologien » de se mettre à montrer que les obstacles fondaient dans la lumière du mystère de la Trinité. Là, toute contradiction s'évanouissait entre l'*en-soi* et le *pour-soi.* N'est-ce pas un aveu de défaite avant même d'engager le combat; tout au moins vouloir expliquer l'obscur par le plus obscur et, qui pis est, donner dans un *concordisme sartrien* — réplique à sa manière du concordisme biblique.

Qu'on nous fasse grâce de telles acrobaties qui ne peuvent faire l'émerveillement de personne, sinon des exécutants eux-mêmes. Le fond du débat, nous semble-t-il, repose sur la confusion que nous avons essayé de mettre en lumière. Et à qui voudrait rejoindre plus haut encore la source des sophismes sartriens, nous suggérerions de remonter le courant du scepticisme métaphysique jusqu'à Kant. L'existentialisme sartrien a ceci de commun avec toutes les philosophies « subjectives » de récuser la valeur métaphysique de l'intelligence humaine tout en prenant des positions métaphysiques. La raison en est qu'il en accepte comme son expression achevée et définitive le

système idéaliste. Curieuse façon de s'opposer à la philosophie « objective ». Tout en voulant dépasser à la fois l'intellectualisme idéaliste et l'empirisme positiviste, il n'arrive pas à se dégager du premier — quoi de plus idéaliste que le hiatus entre le *pour-soi* et l'*en-soi* ou ce subjectivisme des significations dans l'épistémologie sartrienne — et va même jusqu'à retomber plus bas que le second, au niveau d'un empirisme positiviste *pré-réflexif : non* et *pré-scientifique* autant que *pré-philosophique*. Au fond, c'est tout le vieux débat sur le passage du temporel à l'éternel, de l'expérience à la métaphysique, qui est remis en question. Le scientisme a exclusivement fixé à la réalité totale les bornes du champ phénoménal au sens classique du mot, l'existentialisme de Sartre et de Merleau-Ponty celles du champ phénoménal existentiel. Dans l'une ou dans l'autre perspective, l'horizon dernier reste toujours d'ordre spatio-temporel où le temps et l'être s'identifient, le *Sein und Zeit* de Heidegger. Pour en décoller, aucun principe existentialiste ne saurait suffire. L'erreur n'est pas de ne point décoller, mais de vouloir étendre à la réalité totale des affirmations ou des négations qui ne valent qu'à l'intérieur d'une dimension donnée. La science, par exemple, qui ne parvient pas à mettre le doigt sur un antécédent qui serait Dieu, ne saurait en conclure à sa non-existence. Car, pour trouver Dieu, ce n'est pas à la recherche d'une cause mécanique qu'il faut se mettre, mais bien à celle d'une cause transcendant toute la série des antécédents et conséquents.

Or, si l'on ne saurait blâmer la science de ne pas déboucher dans cette sphère supra-temporelle, on ne peut tout autant excuser le savant ou le phénoménologue qui se fait philosophe, d'en nier l'existence. Tout au moins devraient-ils suspendre leur jugement. Nul homme, en effet, ne peut étouffer en lui les questions des pourquois ultimes. Or le phénoménologue en tant que tel détient, à cet égard, l'avantage sur le savant en tant que savant — c'est pourquoi sa faute est moins excusable — de rencontrer dans son champ existentiel ces questions de pourquoi tout autant que celles de l'angoisse. Au nom de la phénoménologie a-t-il le droit d'en récuser le sens sous prétexte de ne pas « éprouver » la réponse dans son expérience phénoménologique ? Ces pourquois qui s'imposent à sa conscience avec la même force que les autres « existentiaux » lui laissent pour le moins entendre que peut-

être le dernier mot n'est pas dit avec la phénoménologie, que celle-ci à son tour abstrait à sa manière, qu'elle n'est pas enfin si *concrète* qu'on a voulu la rendre. D'où encore le soupçon bien fondé de l'existence d'un autre « englobant » que l'horizon « mondain » : l'*horizon des horizons,* c'est-à-dire l'*être.*

S'il ne se sent pas de taille à poursuivre ses recherches selon cette nouvelle dimension, que du moins il se taise; qu'il s'abstienne surtout de donner à sa phénoménologie les apparences spécieuses d'une métaphysique à l'aide de mots vidés de leur sens ontologique. Autrement, nous sommes en droit de nous demander si les « gens de mauvaise foi » sont bien toujours ceux qu'il pense.

Jacques CROTEAU, o.m.i.

Paris, le 8 décembre 1953.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem ad codicum fidem cura et studio Monachorum Abbatiæ Pontificiæ Sancti Hieronymi in Urbe O.S.B. edita. — VIII. *Libri Ezræ, Tobiæ, Iudith.* — IX. *Libri Hester et Iob.* Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 et 1951. 29,5 cm., XII-280 p. et XI-207 p.

L'édition critique de la Vulgate hiéronymienne a pour but de reconstituer la recension de saint Jérôme sur le texte hébreu. Nous nous trouvons ainsi en possession d'un texte de la Vulgate qui se rapproche le plus de l'original et le représente de la façon la plus pure.

Par l'importance du latin de l'Église ancienne le langage biblique méritera toujours une considération spéciale. La présente édition critique est fort profitable pour une éventuelle nouvelle version latine de la Bible. Le signalement des variantes du texte intéressera les exégètes : ces variantes confirment à leur façon ce que les manuscrits de Juda font dire sur la valeur du texte masorétique. On voit donc l'utilité de l'œuvre dont les Souverains Pontifes ont chargé l'abbaye bénédictine de Saint-Jérôme à Rome.

La restitution du texte archétype d'Esdras se fait à partir de deux manuscrits principaux : Amiatinus (A) et Cavensis (C); vingt-six autres manuscrits ont été consultés, dont sept entrent pour la première fois dans l'apparat critique. Pour Tobie le codex A cède la place au Laureshamensis (L), qu'il rejoint avec C dans Judith (LCA); les manuscrits d'Esdras ont presque tous servi aussi pour Tobie, Judith et Esther; LCA sont les manuscrits majeurs de ce dernier livre. Quant au livre de Job, qui a quelques témoins propres, l'archétype est restitué à partir de VLA, le codex V étant le Vaticanus-Guelferbytanus du VIe siècle. L'apparat critique se divise en trois sections qui donnent respectivement les variantes des chefs de file, les leçons des autres manuscrits et les divisions du texte des différents témoins.

Les continuateurs d'une tradition séculaire et glorieuse de leur Ordre font le plus grand honneur à la culture scientifique de l'Église.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem, Belgique.

* * *

La Sacra Bibbia Volgata Latina e Traduzione Italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate. Turin et Rome, Marietti.

Mons. Salvatore Garofalo, *Il Libro dei Re.* 1951. 24 cm., X-295 p.

Angelo Penna, *Geremia.* 1952. 24 cm., X-441 p.

Mons. Vincenzo Jacono, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati.* 1951. 24 cm., XI-581 p.

La Sacra Bibbia est une œuvre collective italienne. Sans livrer un travail de recherche approfondi, ses auteurs tiennent compte des travaux importants les plus récents pour fournir au clergé et aux lecteurs cultivés un commentaire lisible et

solide, de tous les livres de la Bible. Pour chaque livre, l'introduction traite les problèmes habituels de texte, d'auteur, d'intention littéraire et doctrinale, de chronologie, etc., et se termine par une ample bibliographie. La traduction est donnée en regard de la Vulgate pour l'Ancien Testament, de la Vulgate et du texte grec pour le Nouveau Testament. Les notes critiques se réduisent à l'essentiel; le commentaire est assez abondant, dans les questions obscures il s'en tient généralement à indiquer les différentes solutions auxquelles renvoie ensuite une bibliographie spéciale. La présentation typographique est agréable. La collection *La Sacra Bibbia* soutient bien la comparaison avec *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer.

Selon Mons. Garofalo le *Livre des Rois* est une simple compilation de plusieurs sources que l'auteur a utilisées sans grands efforts personnels; le choix de la matière se fait dans la perspective religieuse de l'histoire et s'attache donc de préférence aux événements qui amènent la ruine de la Cité sainte. L'éminent exégète montre comment l'auteur sacré, Jérémie ou un de ses disciples, envisage, au temps de l'exil, son rôle d'historien; dans l'épineux problème de la chronologie des rois, il se borne, sagement sans doute, aux données essentielles. Le commentaire précis et substantiel sait mettre à profit les découvertes de l'archéologie et de l'histoire; quatre excursus ajoutent à la valeur de cet excellent travail.

Le *Livre de Jérémie*, les *Lamentations* et la *Lettre* qui lui sont attribuées sont introduits et commentés par le chanoine du Latran, Angelo Penna, déjà auteur de plusieurs études bibliques de qualité. L'introduction au *Livre de Jérémie* (p. 1-28) est du meilleur aloi. Pour faire comprendre le destin tragique du « prophète pour les nations », le savant exégète évoque les circonstances historiques où s'inscrivent la réforme religieuse de Josias, le déclin rapide de l'empire assyrien, la montée irrésistible de Babylone, les inquiétudes de l'Égypte et la situation précaire et compliquée du petit royaume de Juda. Avec sympathie et admiration, A. Penna dépeint la personnalité psychologique de cet « homme de la vie intérieure » dont la « délicate âme virgilienne » (p. 19) fut enjôlée par Yahvé pour devenir « éprouveur » de son peuple au milieu des bouleversements d'une époque agitée. Parmi les principales idées religieuses on aurait voulu trouver celle de prophète, d'autant plus que le *Livre de Jérémie* illustre plus que tout autre livre saint la nature du prophétisme. Les problèmes exégétiques sont traités dans un esprit objectif; ils marquent une légère tendance vers les positions traditionnelles. Le commentaire se distingue par sa bonne tenue scientifique et sa valeur religieuse. A la fin du volume, il y a dix-sept illustrations bien choisies.

Mgr Vincenzo Jacono, évêque auxiliaire d'Agrigente, a écrit, pour les épîtres de saint Paul, une assez longue introduction (p. 1-74), afin de suggérer quelque peu la grandeur d'âme de l'Apôtre et de préparer à la lecture de ses écrits. Il y est question successivement de la personne de Paul (patrie, éducation, conversion, premiers pas en chrétienté et chronologie), de ses missions, de sa doctrine et de sa personnalité religieuse : problèmes d'introduction générale auxquels s'ajoutent les questions propres à chaque épître. Le commentaire, apparemment achevé vers 1940, — les études récentes ne semblent pas ou peu consultées — utilise abondamment l'exégèse des Pères et de saint Thomas; il retient ce qu'il y a de plus clair dans les ouvrages de Cornely, Prat, Lagrange, Allo, Ricciotti et autres savants catholiques. A l'exemple du grand Apôtre, Mgr Jacono, préoccupé avant tout du salut des âmes, ne perd jamais de vue ce qu'il considère comme l'idée centrale de la théologie paulinienne: le Christ rédempteur vivant dans la personne des rachetés. Il insiste donc à chaque occasion sur la valeur de vie du texte inspiré; ces applications pratiques se maintiennent dans la ligne du sens littéral; elles contribueront certainement à

nourrir une piété biblique solide et à faire comprendre les richesses divines de notre foi.

L'oppostion de la doctrine de l'Église aux théories protestantes est régulièrement marquée, mais les explications du texte pourront sembler parfois trop « dogmatiques ». Un exemple : saint Paul attestant solennellement aux Galates (1, 20) qu'il s'est entretenu avec Pierre (1, 18) pense-t-il bien avouer une « visite d'hommage » ? Le texte contient-il la doctrine du primat de Pierre reconnu par Paul, comme on le dit, ou la suppose-t-il seulement ? Ou encore : peut-on lire dans Rom. 6, 23 « la doctrine catholique du mérite acquis avec la grâce » ? Ou bien : les théologiens ont-ils raison de voir dans la « justice de Dieu » (Rom. 1, 18 et 3, 21) une justice vindicative, alors que « jamais dans tout le Nouveau Testament la passion n'est mise en relation avec un autre attribut de Dieu que l'amour » (S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'épître aux Romains,* dans les *Mélanges Lebreton,* I, p. 309). Notons pour finir, une affirmation qui étonne : « l'union mystique des païens est dans l'ordre de la connaissance tandis que la mystique paulinienne est dans l'ordre de la subsistance ou existence » (p. 58).

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem, Belgique.

* * *

Études et Recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, VII. — *Théologie,* Cahier IV. Montréal, Éditions du Lévrier, 1948, $ 2.50.

On trouvera dans ce volume les études suivantes : Adrien-M. Brunet, o.p., *La prophétie de l'Immânû-El et le signe donné à Achaz par Isaïe,* p. 9-34; « La solennité du ton de l'oracle et surtout la dignité de l'enfant qu'annonce la prophétie » (p. 18) indiquent la parthénogénèse du Messie; la prophétie est un oracle de menaces; c'est dans l'annonce même que réside le signe. — Richard Tremblay, o.p., *Corps mystique et Église visible,* p. 35-44; l'auteur note que ces réalités ne se couvrent pas parfaitement. — J.-M. Parent, o.p., *La paternité de saint Joseph,* p. 45-101. D'après les Pères de l'Église et les docteurs du moyen âge, en particulier saint Augustin et saint Thomas, cette paternité est d'ordre spirituel tout comme le mariage avec la Vierge. Ce mariage précède l'Incarnation; dans l'association conjugale, le lien spirituel indissoluble est perfection première; la paternité de saint Joseph s'y rattache directement et n'est donc pas adoptive; ce lien spirituel est d'ailleurs ordonné par Dieu à l'accueil de l'Enfant. Étude sage et modérée qui évite les exagérations faciles et fastidieuses. — Louis Gardet, *Nature et méthode de la théologie musulmane,* p. 101-200. Cette étude fait partie d'un ouvrage publié depuis lors en collaboration avec M.-M. Anawati. Elle traite des rôles respectifs de la foi et de la raison dans cette théologie. — Le R.P. S.-M. Pierre, o.p., soumet à un examen approfondi la théorie de H. Doms sur le sens et la fin du mariage, qu'il confronte avec la doctrine traditionnelle de saint Thomas, p. 201-245. — A propos de *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* de Maurice Blondel, le R.P. Jean-Paul Audet, o.p., institue une critique sévère de la méthode selon laquelle Blondel entend sauvegarder « l'autonomie essentielle et la connexion indéclinable » de ces deux « règles de vie ».

Sans hésiter, nous pouvons dire que ces différentes études sont solides, sobres et éclairantes.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem, Belgique.

* * *

JOHN A. OESTERLE. — *Logic.* New York, Prentice-Hall, 1952. 23,5 cm., xviii-232 p.

This introductory course of traditional logic based upon the Organon of Aristotle is divided, as most text-books, according to the three acts of the intellect. Part One deals with the concept, the definition, the predicables and the categories. Part Two, the logic of the act of judgment, is primarily formal logic, with emphasis on supposition, as a property of the parts of a proposition. Part Three concerns the act of reasoning. After the usual presentation of the syllogism and induction, the author considers argumentation, such as demonstrative reasoning, dialectical reasoning, rhetorical and poetic argumentation, and sophistical reasoning.

As the author satisfactorily explains in the Preface, there is no reference to Symbolic Logic in his text; his reason being that logic with a mathematical approach must come after one has had a grasp of logic itself. Scientific knowledge has become mathematized, but that is not the case with everyday prescientific knowledge; and, especially for beginners, a treatment of symbolic logic alongside traditional logic would be most confusing.

Mr. Oesterle, who is professor at the College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota, has very opportunely added two appendices to his treatise. One is an excerpt from Lesson I of St. Thomas' Commentary on Aristotle's "Posterior Analytics", and the other is Chapter I of Aristotle's "On Interpretation" with three lessons of the Commentary of St. Thomas.

After each of the twenty-three chapters of this logic text presented in clear and ordinary language, there are numerous questions and exercises, which will insure the activity of the student and be a great help to the teacher. The work-book form is a distinctive feature of this excellent text-book which deserves a widespread use.

* * * Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

EMERICH CORETH, S.J. — *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* (Glaube und Forschung. Österreichische Studien aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten. Herausgegeben unter der Patronanz des österreichischen Episkopates. Beitrag I.) Wien, Verlag Herder, 1952. In-8°, 191 p.

L'objet principal de ce livre est de répondre à la question : de quel droit peut-on parler d'une ontologie hégélienne ? Bien entendu, il s'agit d'une ontologie qui a comme objet l'être. Mais alors, quel sens précis donne Hegel au concept d'être ? Est-ce le même que chez Aristote ? En rapport avec cette question, un autre problème se pose. On écrit généralement que Hegel met, au point de départ de son système, la négation du principe de contradiction. Comment accorder cette négation avec l'affirmation de l'être ? En d'autres termes, quelle signification donner à ce prétendu point de départ de la philosophie hégélienne ? L'auteur, tout en citant abondamment les textes mêmes, essaie de répondre à ces différentes questions. Il évite autant que possible les formules trop techniques du vocabulaire hégélien; et, quand il est obligé d'y recourir, il s'efforce de les expliquer aussi clairement que possible. On doit féliciter le R.P. Coreth, professeur à l'université d'Innsbruck, de nous avoir donné, en un style si brillant, un exposé si clair de l'ontologie dialectique de Hegel. La bibliographie est bonne, mais un peu trop sommaire. L'abondante littérature anglaise et néerlandaise concernant la pensée de Hegel, y manque totalement. Un index analytique eût rendu de grands services. En somme, nous avons là une des meilleures introductions à la pensée si difficile et abstruse de Hegel.

A. PATTIN, o.m.i.

L'homme peut-il savoir qu'il a la grâce?

A ses juges qui lui demandaient perfidement si elle était en état de grâce, Jeanne d'Arc répondait : « *Si j'y suis, Dieu m'y garde; si je n'y suis, Dieu m'y mette* [1] ».

Il n'est pas de notre intention, le lecteur s'en doute bien, de faire de cette phrase le *lieu théologique* qui établirait la doctrine que nous voulons exposer ici. Mais l'on admettra qu'elle est tout de même étonnante et déconcertante par sa concision et sa précision. Et si elle ne peut servir d'assise à une thèse théologique qui nie la possibilité de connaître de façon certaine qu'on a la grâce sanctifiante, elle ne constitue pas moins, en sa brièveté et en sa spontanéité, un témoignage frappant de l'authenticité de la doctrine que saint Thomas présente sur le sujet. Voilà une jeune fille simple, sans grande instruction, mais profondément croyante, profondément chrétienne et qui, interrogée sur son état d'âme, répond en une formule rejoignant adéquatement la doctrine même de notre docteur. Et c'est précisément cette valeur de *témoignage* et de *confirmatur* de la doctrine en question, et rien de plus, qui vaut à cette parole de Jeanne d'Arc d'être citée en un tel contexte.

* * *

Notre intention est de présenter un *commentaire* quasi littéral de la thèse même de saint Thomas, que nous trouvons dans sa *Somme théologique* [2], quitte ensuite à dégager, sous forme de conclusion rapide, la portée immédiatement pratique d'une telle doctrine. En d'autres termes, nous verrons la doctrine elle-même et nous montrerons quelle attitude d'âme elle est de nature à engendrer.

[1] J. Maritain, *La Pensée de saint Paul*, p. 113.
[2] I^{a} II^{ae}, qu. 112, a. 5.

I. — CONTEXTE DOCTRINAL DU PROBLÈME.

Le problème que nous abordons n'était pas, au temps de saint Thomas, une nouveauté. Cependant, au lieu de prendre place, comme de nos jours, au traité de *la grâce,* et plus précisément au chapitre consacré à *la cause de la grâce,* il relevait, depuis toujours semble-t-il, du traité de *la charité.* Et saint Thomas lui-même, dans ses premiers écrits, lui conserve cette place. Dans les *Sentences* [3] et dans le *De Veritate* [4], il se pose en effet la question suivante : *Utrum caritas certitudinaliter ab habenti cognoscitur.* C'est sans doute Pierre Lombard, citant saint Augustin, qui lui fournit la formulation du problème ainsi que le contexte. C'est la première objection des *Sentences* qui nous incite à attribuer ainsi à l'évêque d'Hippone la paternité du contexte doctrinal de notre problème [5].

Nous retrouvons une autre preuve de l'ancienneté de ce contexte en cela que saint Thomas cite plusieurs opinions qui avaient cours au moment où lui-même aborde le sujet, et qui toutes, sans exception, la situent dans le contexte susdit.

Il faut reconnaître que si notre auteur, au début, accepte comme tout le monde, le contexte ancien, du premier coup il apporte au problème un développement tel que cela constitue, eu égard à ses devanciers, une nouveauté notable qui équivaut à un vrai renouvellement de la question. Il n'y aurait qu'à se reporter à saint Albert le Grand [6] ou à saint Bonaventure [7] pour constater que le même problème était loin d'avoir chez eux l'ampleur que nous lui découvrons dès les premiers écrits de saint Thomas [8].

[3] *In I Sent.*, d. 17, qu. 1, a. 4; *In IV Sent.*, d. 9, qu. 1, a. 3.

[4] *De Verit.*, qu. 10, a. 10.

[5] « Videtur quod charitas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in *Littera : Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit » (*In I Sent.*, d. 17, qu. 1, a. 4, obj. 1). Ce contexte, avec la même citation de saint Augustin, se retrouve chez saint Bonaventure, saint Albert le Grand et tous les grands théologiens du moyen âge. D'ailleurs, cette citation fait souvent, pour elle-même, l'objet d'une étude antérieure à celle de la connaissance de la charité proprement dite : *Utrum proximum quem diligimus minus sit nobis notus quam ipsa dilectio* (voir *infra,* note 6).

[6] Saint Albert le Grand, *In I Sentent.*, dist. 17, a. 5 (*Opera omnia,* t. 25, Ed. Vives, 1893). C'est à l'article 4 que nous trouvons l'étude susmentionnée.

[7] Saint Bonaventure, *Sent.*, L. 1, dist. 17, pars I, art. unic., qu. III (*Opera thologica selecta,* t. 1, Florentiæ, ad Claras Aquas, 1934).

[8] Ces deux auteurs, notamment saint Albert le Grand, nous fournissent toutefois une source d'information fort précieuse sur les doctrines théologiques variées et diverses qui avaient cours à cette époque.

Mais là où l'originalité de notre auteur est la plus marquante, c'est lorsque dans sa *Somme théologique*, il transporte le problème du traité de la charité au traité de la grâce et, plus précisément, à la question de la cause de la grâce.

L'originalité la plus marquante, disons-nous. Ceci ne serait pas rigoureusement juste si l'on voulait signifier par là que ce transfert donne au problème une valeur théologique nouvelle. En fait, cela n'a que très peu modifié la structure et l'allure doctrinale du problème. Effectivement, l'on constate que dans la Somme, les arguments sont sensiblement les mêmes que dans les Sentences, encore que leur insertion, dans ce tout si harmonieusement et si fortement agencé, leur donne une valeur probante de surcroît.

En signalant ce que nous croyons être la raison de ce déplacement, l'on comprendra pourquoi cette innovation de saint Thomas, si frappante de prime abord, n'implique pas tellement la rénovation du problème.

On connaît une réalité, dit-il, et on la connaît vraiment quand on en connaît la *cause* ou le *principe*. Or, dans le cas, peu importe qu'il s'agisse de la charité ou de la grâce, la cause ou le principe en est Dieu. Si donc nous connaissons Dieu — cause de la grâce ou de la charité — nous connaîtrons du même coup ces deux réalités. Par où nous constatons que toute l'argumentation de notre auteur repose sur la notion de *Dieu cause de la grâce ou de la charité*. Or, comme saint Thomas, à la qu. 112, vient précisément d'exposer *ex professo* et *in extenso* le problème de la causalité exclusive de Dieu sur la grâce, il a donc en main tous les éléments nécessaires à la solution de notre problème. Dieu cause de la grâce étant inaccessible à notre investigation rationnelle, cette dernière le sera également, au même titre et au même degré. Ne connaissant pas la cause ou le principe, nous ne connaîtrons pas non plus la réalité qui en dépend.

Et du coup, le problème sera réglé. Et il sera réglé *ex propriis*, sans que saint Thomas ait eu à répéter ce qui en appuie la démonstration. Ce qui n'était pas le cas dans la théologie ancienne. De plus, nous le signalons de nouveau, la solution acquiert en un tel contexte une vigueur probante de surcroît.

En somme, nous voyons dans cette démarche de notre auteur, plus un souci d'exposition systématique au service d'une plus parfaite et d'une plus adéquate intelligence du problème, qu'un désir de le rénover.

II. — TEXTES SCRIPTURAIRES ET « NOTE THÉOLOGIQUE » DE LA THÈSE DE SAINT THOMAS.

La première démarche qui s'imposait à saint Thomas, en *rédigeant* l'article que nous étudions, était de trouver, pour son *sed contra*, un texte scripturaire qui puisse appuyer son argumentation et sa conclusion. Or, le texte, fourni par toute la tradition théologique antérieure, était celui de l'Ecclésiaste : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.* Or, comme c'est par la grâce que l'homme devient digne d'amour [9], on en concluait qu'il ne pouvait pas connaître s'il avait la grâce, puisqu'il ne pouvait pas savoir s'il était digne d'amour.

Notre première démarche, nous aussi, va se porter sur ce texte qui, avec le bref argument que nous venons de reproduire, semblait devoir être décisif en la matière. Aussi, tel que présenté, il avait fortement impressionné les théologiens du moyen âge, qui le citaient communément dans le sens que nous venons de dire.

Mais voici que, dans la suite, on s'est rendu compte qu'il ne visait pas tellement *l'ignorance de l'état de grâce* que *l'ignorance de la prédestination.* Ce qui n'est pas, à vrai dire, le même problème. La suite du texte, en effet, indique qu'il s'agit de choses futures, puisque l'auteur sacré ajoute : *omnia in futurum servantur incerta.* Dès lors, on pouvait peut-être avoir la certitude de son état de grâce, *à tel moment donné,* et ne pas pouvoir pour autant se prononcer sur sa prédestination qui, elle, concerne l'avenir. En effet, notre nature — surtout depuis le péché originel — étant défectible de toutes parts [10], l'on comprend très bien que l'on soit plongé, à son sujet, dans l'incertitude de ce qui peut lui arriver. Et l'Ecclésiaste, eu égard à cette situation, a raison de dire : *nescit homo utrum amore an odio dignus sit, omnia in futurum servantur incerta* [11].

9 I^a II^ae, qu. 110, a. 1.
10 I^a II^ae, qu. 109, passim, mais surtout a. 8.
11 Ecclésiaste 9, 2.

Mais il ne peut plus être question, dès lors, d'appuyer notre thèse sur ce témoignage qui ne vaut que pour la prédestination.

Et voici que, pour sauver saint Thomas d'un prétendu naufrage, on s'est évertué à trouver un autre texte, qui fût probant celui-là. Et l'on s'est rabattu sur celui des Proverbes : *Quis potest dicere : mundum est cor meum, purus sum a peccato* [12], mais sans plus de succès, semble-t-il, puisque encore là, les théologiens ont trouvé moyen de prétendre — et ce n'est peut-être pas tellement faux — qu'il n'est pas question dans ce texte de l'incertitude de *l'état de grâce,* mais de l'incertitude de sa *perfection* ou, si l'on veut, de l'incertitude de sa *pureté actuelle.* En effet, disent-ils, qui peut se dire pur, alors qu'il sait ne pas pouvoir éviter toutes les fautes vénielles, qu'il commet inévitablement et dans une quasi inconscience ? Si bien que nul ne peut jurer de rien en ce qui touche sa pureté [13].

Encore là, pas moyen, semble-t-il, de trouver un appui à notre thèse.

Restait le fameux texte de saint Paul : « Je ne me juge pas moi-même; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié [14] ». Et l'on croyait avoir enfin trouvé une base scripturaire solide pour étayer la conclusion de saint Thomas. Mais à y regarder de près, l'exégèse aidant, il appert que la chose n'est pas tellement définitive. Nous nous expliquons.

Quelques Corinthiens, de toute évidence, s'étaient permis des critiques au sujet de saint Paul et ils semblaient le juger de haut. Il revendique l'indépendance du ministère apostolique. Les ouvriers apostoliques, prétend-il, n'ont de compte à rendre qu'à Dieu : à lui seul de voir s'ils s'acquittent de leur mission avec fidélité. Tout autre jugement serait sans compétence et sans valeur. Pour ma part, leur dit-il, je n'en fais aucun cas. Je ne veux même pas me juger moi-même, laissant ce soin au Juge suprême qui seul peut estimer à sa valeur le travail de ses ouvriers et le mérite de ses intendants. Le

[12] Proverbes 20, 9.

[13] Ce sentiment de l'impureté a été fortement ressenti et exprimé par Isaïe : « J'ai des lèvres impures et j'appartiens à un peuple impur » (VI, 5), ainsi que par saint Pierre : « Seigneur, retire-toi de moi, je suis un homme pécheur » (Luc, 5, 8). R. Otto a consacré un chapitre fort suggestif à ce sentiment spontané de l'âme essentiellement religieuse (R. Otto, *Le Sacré,* ch. X : *Le sanctum en tant que valeur numineuse,* traduction française par André Jundt, Paris, Payot, 1929).

[14] 1 Cor. 4, 4.

Seigneur, dit-il, viendra au jour du jugement, et il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres, tous les actes les plus secrets, surtout ceux que les Corinthiens *ne voient pas et ne peuvent pas voir.* Alors comment peuvent-ils oser, eux, juger saint Paul, alors que lui-même n'ose pas le faire.

Il ressort donc de ce contexte que l'Apôtre parle ici en général. *Sa conscience ne lui reproche rien.* Cependant, il se pourrait qu'il ait fait quelque chose de répréhensible, que Dieu jugera, sans que cela implique qu'il n'ait plus la faveur divine. Il ne sait pas s'il est justifié... en ce sens qu'il ne sait pas si le Seigneur n'aura pas quelques faiblesses, ou même quelques fautes légères à lui reprocher, sans que cela comporte, nous le répétons, qu'il ait perdu la grâce sanctifiante. D'autant plus qu'il a été miraculeusement réconforté par Dieu qui lui a dit : *ma grâce te suffit* [15].

Tout au plus, pouvons-nous utiliser le texte en question pour inviter à la prudence concernant les jugements que nous portons sur nous-mêmes. C'est en ce sens, d'ailleurs, que le concile de Trente l'emploie, nous rappelant que nous devons faire preuve de prudence et d'humilité et ne pas être trop sûrs d'être blancs comme neige [16].

Si bien qu'il semble très difficile d'assigner un texte scripturaire précis dont le sens obvie et premier soit à l'appui de la thèse de saint Thomas concernant l'impossibilité de savoir de façon certaine si l'on a la grâce. Aucun ne semble décisif; aucun ne peut être cité comme un texte sans appel, d'où la théologie pourrait partir pour élaborer ses déductions et ses conclusions.

Évidemment, ce souci des théologiens postérieurs à saint Thomas, de découvrir à tout prix un texte décisif, peut partir d'un bon naturel et témoigner d'un zèle thomiste émouvant ! Mais il ne faudrait pas tout de même être plus thomiste que saint Thomas lui-même, ni être

[15] Il y a là, en somme, plusieurs problèmes, connexes jusqu'à un certain point, mais réellement distincts et pour la solution desquels nous ne pouvons invoquer un seul et unique principe. Il y a lieu de distinguer le problème de la *prédestination:* celui de la *certitude de son état de grâce;* enfin celui du *degré actuel de sa perfection.* Saint Paul, par exemple, qui connaît par révélation qu'il est l'objet de la *faveur divine* (état de grâce), n'ose toutefois se prononcer, et avec raison, sur le *degré de perfection* que cette faveur lui assure (voir 1 Cor. 4, 4).

[16] Sess. VI, c. 16 (Denz., n° 810). On pourra consulter pour l'étude de cet aspect scripturaire du problème ainsi que pour le sens exact à donner aux différents textes cités : *Divus Thomas* (P 1), 1934, p. 330 et suiv.

dupe du procédé ici employé et vouloir donner à sa thèse une portée et une valeur qu'elle n'avait pas dans son intention. Saint Thomas estimait que la croyance courante dans l'Église, croyance dont témoignait la presque totalité des courants théologiens connus, était qu'on ne peut avoir de certitude absolue de son état de grâce. Et le texte de l'Ecclésiaste, du moins dans la partie communément citée dans le débat, semblait illustrer cette croyance. Mais sa thèse reçoit sa force beaucoup plus des raisons théologiques apportées que des textes scripturaires qu'on pourrait citer. Et nous prétendons que c'est ainsi que saint Thomas, au moment où il rédigeait son article, entendait la chose.

Signalons toutefois que ce sentiment d'une croyance communément admise, d'une croyance se dégageant beaucoup plus d'un ensemble de textes et d'une tradition théologique très ancienne que d'un texte précis et formel, a été authentiqué pour ainsi dire par le concile de Trente dans son intervention contre Luther. Encore que la doctrine en litige ne fût pas explicitement la connaissance et la certitude de l'état de grâce, mais bien plutôt du salut — ce qui n'est pas le même problème — on admet communément que la première doctrine reçoit de ce texte officiel de l'Église une confirmation qui en fait une vérité très sûre. Surtout si, pour interpréter le texte conciliaire, on se réfère aux délibérations et aux discussions de la commission chargée de préparer le décret [17].

[17] Les pères et les théologiens du concile de Trente, en effet, discutèrent longuement sur cet aspect du problème, sans en arriver à une conclusion satisfaisante. Luther, on le sait, prétendait que la cause de la justification était une foi aveugle et absolue, et qu'il suffisait de croire qu'on était du nombre des *prédestinés* pour en être vraiment. Ce qui l'amenait à prétendre qu'on pouvait avoir une certitude de foi de son état de grâce : *Pessime docent theologi, quando dicunt nos nescire quando sumus in caritate.* Les pères du concile spécifièrent que si Dieu révèle à un juste qu'il a la grâce sanctifiante — on pensait de toute évidence au cas de saint Paul — dès lors ce juste croira de foi divine qu'il est en état de grâce. Quant aux prétentions de Luther touchant les cas ordinaires, on se contenta de les condamner, sans pour autant trancher la question de la certitude de son état de grâce. Dans un premier projet de décret, le 14e canon visait ce problème : *Si quis dixerit omnes renatos et justificatos teneri ad hoc ut certo credant se esse in gratia Dei aut justificatos communiter scire se esse in gratia Dei, A.S.* Mais, ultérieurement, on supprima ce texte. Et un mois plus tard, un cardinal pouvait écrire : *Restat articulus de certitudine gratiæ, super quo considerandum est quid agendum, an damnandus quantum attinet ad destruendum opinionem hereticorum, vel tractandus diffuse et copiose, ita ut articulus iste decitatur.* Et on en resta à ce point. Voir *Divus Thomas, loc. cit.*, p. 321-329, où l'on trouvera le récit des différents incidents qui ont marqué les étapes du travail de la Commission chargée de préparer le texte du décret.

III. — LA THÈSE DE SAINT THOMAS.

N'avons-nous vraiment aucune connaissance ni aucune certitude de notre état de grâce ? Est-il admissible que chrétiens qui devons vivre de la grâce, nous ne puissions savoir si nous l'avons ?

A la question ainsi posée : *utrum homo possit scire se habere gratiam,* saint Thomas répond en disant qu'il y a trois manières de connaître une réalité :

Per revelationem;

Per seipsum et hoc certitudinaliter; et enfin

Conjecturaliter per aliqua signa.

Voyons donc en détail chacune de ces manières de connaître une réalité et demandons-nous si la grâce, dans son réalisme transcendant de *nature divine participée en nous,* peut être connue selon l'une ou l'autre de ces manières.

A. Per revelationem.

Il est évident que par la révélation, l'on peut être rendu certain et absolument certain de posséder la faveur divine. D'une part, rien ne peut empêcher Dieu, s'il le veut, de faire connaître à quelqu'un, par révélation privée, qu'il a la grâce. Et, d'autre part, comme rien n'est plus vrai ni plus certain que l'autorité de Dieu révélant [18], cela engendre, chez l'intéressé, une certitude absolue : *et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam.* C'est que, pour saint Thomas, toute connaissance a la valeur de la cause qui l'engendre [19]. De là cette certitude absolue et hors pair de la connaissance par révélation, puisque son auteur est Dieu, vérité première, source de toute science et de toute connaissance.

Cependant, ajoute saint Thomas, la révélation privée est un procédé assez peu ordinaire et surtout assez peu fréquent. Aussi sent-il le besoin de justifier le fait et de se demander quelle peut bien être la raison qui, pour ainsi dire, incite Dieu à agir ainsi. Ce qui lui permettra, après avoir démontré la possibilité du fait, d'en donner une justification et de régler une fois pour toutes le cas de ces révélations

18 IIª IIᵃᵉ, qu. 4, a. 8.
19 « Certa existimatio habetur de re præcipue per causam » (*De Verit.*, qu. 6, a. 3).

privées, qui devront dès lors être jugées à la lumière de la doctrine ici exposée.

Lorsque Dieu procède ainsi, enseigne-t-il, c'est par miséricorde et par bonté, afin d'assurer à celui qui est l'objet de cette attention, la joie de la sécurité, lui procurant ainsi une anticipation de sa récompense, la sécurité faisant partie de la béatitude [20]. Et cela, pour que le saint personnage en question puisse poursuivre en paix et avec plus de confiance et de force l'œuvre entreprise. On comprend très bien, en effet, que certains saints et certaines saintes, qui ont voulu réaliser des œuvres quelque peu nouvelles et parfois quelque peu osées, aient éprouvé, à certains moments, des doutes très forts sur le bien-fondé de leur entreprise et même sur la parfaite rectitude de leurs intentions. Au moment où tout semblait se conjurer contre eux — événements et personnes — on comprend alors que Dieu ait pu, dans sa sagesse et sa bonté, leur faire certaines révélations afin de leur donner l'assurance et l'aplomb nécessaires à leur entreprise. Du même coup, il leur faisait goûter dès ici-bas, comme par anticipation, la paix et la sécurité. Ce fut notamment le cas de saint Paul, que Dieu jugea bon de réconforter en lui disant : *sufficit tibi gratia mea* [21].

Remarquons que cette grâce qui est ainsi accordée à quelques rares exceptions — *ex speciali privilegio* — est beaucoup plus pour le bénéfice d'une œuvre extérieure, d'une œuvre apostolique et, en définitive, pour le bénéfice des autres que pour la sanctification personnelle de l'élu. Aussi saint Thomas souligne-t-il que s'il est nécessaire que le fidèle connaisse, avec la certitude parfaite de la foi, les dons de la gloire qu'il espère posséder un jour, il n'est pas nécessaire, pour qu'il fasse son salut, de savoir avec certitude qu'il a la grâce lui permettant de les mériter [22]. Si bien que cette révélation privée est, à vrai dire, de l'ordre des grâces *gratis datæ*, octroyées non pas tant pour le bénéfice personnel du juste, que pour lui permettre de collaborer au salut des

20 « Beatitudo habet per se stabilitatem, et semper » (Iª IIæ, qu. 2, a. 3, ad 3).

21 « Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confitentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant : sicut Paulo dictum est, II *ad Cor.*, 9 : *sufficit tibi gratia mea* » (Iª IIæ, qu. 112, a. 5).

22 *Ibid.*, ad 4. — « Quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem » (*De Verit.*, qu. 10, a. 10, ad 7). — Conc. de Trente, sess., VI, c. 12, can. 15 (Denz., nos 805 et 825).

autres, lui permettant d'accomplir son œuvre apostolique et, au besoin, de réconforter ceux qui lui sont confiés [23]. En somme, nous la présenterions volontiers comme la grâce par excellence des pionniers de la foi et des fondateurs. Ce qui fut bien le cas de saint Paul. Il avait, de ce fait, la certitude d'être aimé de Dieu, certitude qui lui a permis d'accomplir l'œuvre que vous savez et de se faire tout à tous.

On peut donc connaître, dans certains cas très particuliers et assez rares semble-t-il, qu'on a la grâce. C'est une révélation privée, faite par Dieu lui-même, dans le but que nous venons de dire. La connaissance et la certitude qu'elle donne ont la valeur même de la cause qui les engendre.

B. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum et hoc certitudinaliter.

Que faut-il penser, maintenant, de la possibilité pour l'homme, non plus directement instruit par Dieu comme dans le premier cas, mais laissé à lui-même, livré à ses propres ressources, de savoir s'il a la grâce ?

Pour résoudre ce problème, saint Thomas rappelle une loi générale s'appliquant à la connaissance de tout ce qui dépend d'un principe et qui s'énonce ainsi : pour acquérir la connaissance, la connaissance vraie d'une réalité [24], il faut qu'on puisse la juger d'après son principe propre ou sa cause propre. Et le cas typique auquel notre auteur nous réfère, c'est celui des conclusions qui découlent des principes universels indémontrables et que, pour cette raison, nous connaissons de connaissance vraie et certaine. Si bien qu'ignorer le principe ou la cause propres d'une réalité, c'est être réduit à ne jamais pouvoir en acquérir la connaissance vraie et absolument certaine [25].

23 Iª IIᵉ, qu. 111, a. 1.

24 Il y a lieu de distinguer entre une connaissance certaine (aspect subjectif) et une connaissance vraie (aspect objectif). La première met l'accent sur l'adhésion ferme de l'esprit à la vérité connue : *firma mentis adhesio ad veritatem cognitam,* ce qui implique que la connaissance soit vraie. La seconde, au contraire, met l'accent sur l'aspect vérité, en tant que connaissance exacte du réel : *cognitionis certitudo est quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est (De Verit.,* qu. 6, a. 3).

25 « Certitudo enim non potest habere de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium; sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem possit scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret » (Iª IIᵉ, qu. 112, a. 5).

Or, la grâce entre dans cette catégorie des réalités qui ont une cause ou un principe propre, qui est Dieu. Dès lors, si nous pouvons à partir de *Dieu* — cause de la grâce — porter un jugement sur cette dernière, notre jugement sera sûr et certain. Il aura la certitude du principe qui l'engendre. Il sera un peu comme la conclusion déduite d'un principe premier indémontrable. Or, nous dit la sainte Écriture : « Dieu est si grand, qu'il triomphe de notre science. » D'où saint Thomas conclut que nous ne pouvons connaître la grâce et, partant, que nous sommes impuissants à en déceler la présence en nous, de même que nous ne pouvons en sentir l'absence : « S'il vient à moi, je ne le verrai pas; s'il se retire, je ne m'en apercevrai pas [26] ».

Il s'agit donc, dans le texte de saint Thomas que nous venons de citer, d'une connaissance *par la cause,* qui représente la vraie connaissance [27]. On la déclare dès lors impossible à l'homme parce qu'il ne peut connaître Dieu, cause de la grâce.

Et cependant l'homme connaît Dieu comme auteur et fin de l'ordre naturel, même si la connaissance qu'il en a n'est pas parfaite. Or, atteindre Dieu auteur et fin de l'ordre naturel, ce n'est pas atteindre Dieu en lui-même, en tant qu'il est cause et principe de la grâce.

Cette distinction nous amène au point central de notre problème. Elle nous oblige à rechercher en quoi peut bien se différencier, comme participations à Dieu, la grâce, d'une part, et l'univers tout entier, d'autre part. Elle nous fera voir comment il se fait que, dans le cas de l'univers, la réalité divine participée nous livre quelques clartés sur Dieu cause, alors que dans le cas de la grâce, la réalité divine participée, la même semble-t-il, puisque Dieu est essentiellement simple [28], nous laisse néanmoins à nos ténèbres. Tout le problème est là : il réside dans la nature même de la grâce.

Lorsque saint Thomas aborde ce problème de la nature de la grâce, il dit : *l'homme participe, selon une certaine similitude, à la nature*

[26] « Principium autem gratiæ et objectum ejus, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Job XXXVI, 26 : *Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest; secundum illud Job IX, 11 : *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam* » *(Ibid.).*

[27] « Certo existimatio habetur de re præcipue per causam » (*De Verit.*, qu. 6, a. 3; voir Iª IIᵃᵉ, qu. 112, a. 5).

[28] Iª, qu. 3.

divine par une sorte de génération ou de création nouvelle [29]. Formule très concise, peut-être aussi très précise, mais qui n'a tout de même pas manqué de susciter, de la part des commentateurs, une quantité d'explications, ou d'essais d'explications vraiment étonnante. Qu'on se rassure, nous n'avons nullement l'intention de les reproduire ici *in extenso.* Toutefois, voici en bref comment nous poserions le problème en fonction du cas qui nous intéresse en ce moment.

Quelques théologiens ont prétendu que, dans le cas de la grâce-participation-à-la-nature-divine, il s'agissait d'une participation *formelle* et *physique* de cette nature. Le mot physique, chez eux, s'opposait à morale. Mais, à la réflexion, il semble que ces expressions prêtent à équivoque et qu'il vaudrait peut-être mieux changer quelque peu les termes du problème, et se demander plutôt s'il s'agit d'une participation *métaphorique* ou *réelle,* quitte ensuite, à l'intérieur de l'une ou l'autre de ces notions, à apporter des précisions et des explications.

S'il y a participation *métaphorique* — les mots ont un sens et nous ne pouvons pas les refuser — il s'agirait alors pour nous d'imiter la sainteté et la justice que Dieu manifeste dans ses œuvres, d'agir aussi bien dans les nôtres que Lui dans les siennes. Et cela nous vaudrait d'être appelés « fils de Dieu » comme ceux qui imitent la foi d'Abraham sont dits « fils d'Abraham », et comme ceux qui imitent la malice du démon sont dits « fils du diable ».

Mais une telle interprétation *métaphorique* de la croyance catholique en la filiation divine par la grâce, est beaucoup trop pauvre et est très loin d'épuiser, nous le sentons bien, le sens des textes de l'Écriture sainte. Ces textes, en effet, sont formels pour nous affirmer qu'il y a là une génération nouvelle, une vie divine en nous, etc. Qu'il nous suffise de citer le texte de saint Jean, d'où il ressort qu'il ne s'agit nullement d'une métaphore, mais d'une réalité : « Voyez quel amour le Père a eu pour nous de vouloir qu'on nous appelle enfants de Dieu et que nous le soyons en effet [30]. »

[29] « Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animæ participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem » (I^{a} II^{æ}, qu. 110, a. 4).

[30] 1 Jean 3, 1. On trouvera un choix de textes très heureux mettant en valeur notre *vraie filiation divine* dans J.-B. Terrien, s.j., *La Grâce et la Gloire,* t. I.

Par ailleurs, acceptant l'hypothèse de la *participation* réelle, il nous faut éviter l'exagération et ne pas aller prétendre que Dieu nous a communiqué sa nature divine exactement comme un père la communique à son fils. Non pas que le cas soit impossible, puisqu'il existe au sein de la Trinité. Mais, comme nous le dit saint Augustin, la grâce ne nous fait pas fils de Dieu par nature : « Le Fils de Dieu, dit-il, son unique suivant la nature, par une merveilleuse condescendance, est devenu fils de l'homme, afin que nous, qui sommes fils de l'homme par notre nature, nous devenions fils de Dieu par la grâce [31] ». En terme d'école, nous dirions qu'il y a communication réelle, mais non univoque. Comme le dit saint Thomas, il s'agirait d'un don créé exprimant la nature divine, et reçu en nous à titre d'accident [32]. Et les théologiens ajoutent que ce qui est ainsi réellement participé, l'est d'une façon analogique et imparfaite.

Ce qu'il faut expliquer, moyennant quoi nous comprendrons comment il se fait que la grâce, à l'encontre de l'univers entier, ne nous donne aucune clarté sur Dieu, son Auteur. En conséquence, il s'agit de voir, ou du moins d'essayer de voir, à quoi correspond en Dieu ce dont nous participons par la grâce. Mais, dès lors, nous semblons vouloir distinguer en Dieu comme certaines couches de participabilité, ces couches ou degrés de participabilité pouvant rendre compte de la diversité qui existe entre l'univers entier, d'une part, et la grâce, d'autre part.

* * *

Peut-on vraiment alors découvrir en Dieu des degrés ou des zones de participabilité multiples ?

On peut considérer que Dieu, envisagé sous certains rapports, dans ce que la théologie nomme ses attributs, dépasse évidemment toute créature, mais pas au point de ne pouvoir être participé par elle. C'est ainsi que la vie, l'intelligence, la science, la volonté, etc., qui sont des attributs divins, et partant infinis, peuvent cependant être réalisés dans les créatures sous un certain mode fini et imparfait. Or, ainsi participés, ces attributs donnent lien aux êtres naturels. Ils en sont leur

31 Saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. XXI, c. 15; voir Terrien, *loc. cit.*, p. 9.
32 « Id quod est substantialiter in Deo, accidentaliter fit in anima participanti divinam bonitatem » (I^{a} II^{ae}, qu. 110, a. 2, ad 2).

substance. Et c'est ainsi que l'intelligence et la volonté en nous, nous constituent des êtres humains formellement intelligents et formellement volontaires, un peu comme si ces réalités participées étaient détachées de leur source divine.

Il ne faut pas, évidemment, forcer le sens de cette terminologie. Mais elle nous fait comprendre tout de même que, participant ainsi à cette zone dite des attributs divins, nous en sommes en quelque sorte constitués dans *notre être propre,* comme si, nous le répétons, nous étions détachés de Dieu, posés dans l'existence pour ainsi dire et clos sur nous-mêmes. C'est à cette participation que saint Thomas se réfère quand il parle de l'amour *commun* de Dieu *secundum quem esse naturale rebus creatis largiatur* [33]. C'est grâce à cette participabilité de ses attributs que Dieu pose les êtres dans l'existence et leur donne leur substance propre. *C'est d'elle que jaillit l'univers entier, tant visible qu'invisible.*

Or, comme ces réalités sont en nous *notre nature, notre substance,* nous pouvons les connaître et, par elles, connaître Dieu qui en est la source. Connaissance analogique imparfaite, soit, mais connaissance réelle.

A l'extrême opposé, en Dieu — nous nous exprimons toujours de façon quelque peu bizarre en parlant de Dieu — à l'extrême opposé, il y a en Dieu cet autre aspect qui nous fait dire de lui qu'il est acte pur, être infini, être par soi, etc. Or, quoi qu'en pensent certains théologiens, il semble que cet aspect divin soit incommunicable. La « pureté de Dieu », son « infinité », son « aséité » sont un peu comme ses notes individuantes, et nous ne voyons pas comment une créature pourrait y participer.

Si bien que, jusqu'ici, le cas de la grâce n'a pas encore trouvé son lieu d'origine en Dieu.

Mais n'y aurait-il pas, entre ces deux points extrêmes, une troisième zone en Dieu, si l'on peut ainsi s'exprimer, et qui serait participable sans que la participation donne lieu toutefois à des êtres distincts, clos en quelque sorte sur eux-mêmes, et posés dans l'existence [34], comme

[33] *Ibid.*, a. 7.
[34] « Diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturæ omnibus tradit » (*In II Sent.*, d. 26, qu. 1, a. 1, ad 2).

c'était le cas dans la participation aux attributs divins ? Et alors, nous aurons une participation à quelque chose de Dieu, qui nous rattacherait à lui, sans que nous en soyons pour autant, posés comme des êtres nouveaux et distincts de lui. Au lieu de nous constituer des dieux, cela nous assimilerait à Dieu, cela nous mettrait en communication avec la divinité elle-même, tout en nous laissant à notre condition humaine. Alors que dans le premier cas, la participation à Dieu nous constituerait en nous-mêmes et nous refermerait en quelque sorte sur notre monde, ici, la nouvelle participation nous modifierait profondément sans nous changer et nous attirerait dans le rayonnement et le voisinage de la divinité elle-même.

Eh bien oui ! la chose est possible, et même elle existe dans le cas particulier de la grâce, participation *sui generis* à la divinité elle-même.

Alors, qu'est cette réalité participée qui, encore une fois, au lieu de me réaliser selon une formule essentielle et constitutive, me laisse à mon état d'homme et ne fait pas de moi un dieu; qui ne me départit pas de ma nature finie tout en me faisant participer au *bien propre* de Dieu [35]; qui me transforme du tout au tout, qui me fait renaître à une vie nouvelle sans toutefois que je doive renoncer à ma situation d'homme. C'est, en somme, l'énigme proposée à Nicodème, alors qu'il s'était rendu auprès de Jésus, de nuit, pour l'interroger sur sa prétendue doctrine nouvelle [36]. Nous comprenons facilement la perplexité de ce pauvre « docteur d'Israël » lorsqu'il fut mis en face de ce problème, même si Jésus ne le posait pas en des termes identiques aux nôtres !

Que peut donc bien être, vue en Dieu, cette participation de la grâce ? A quel nouvel aspect de la divinité peut-elle bien nous référer ?

A côté de la considération des *attributs divins*, et à côté de la considération de ce que nous avons appelé les *notes individuantes* et incommunicables de Dieu, il y en a une troisième possible et qui consiste à envisager Dieu en tant qu'il est *principe radical de ses divines opérations*, c'est-à-dire de sa vie trinitaire. Dès lors, nous l'envisageons comme principe radical de l'opération de son intelligence par laquelle il se connaît tel qu'il est; et comme principe radical de l'opération de

[35] « Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni » *(Ibid.)*.
[36] Jean 3, 1-11.

sa volonté par laquelle il s'aime d'un amour infini. Et Dieu, sous cet aspect, dépasse toute nature créée ou créable, puisque aucune, parce que finie, ne peut connaître Dieu comme il se connaît, ni l'aimer comme il s'aime.

Mais ce que ne peut faire une nature créée, la grâce le réalise en elle. La grâce, en effet, représente dans l'homme un principe analogue à ce principe qu'est la nature divine en Dieu. Et parce que créé en nous, ce principe est moins parfait qu'il ne l'est en Dieu. Et c'est en ce sens que les théologiens enseignent que la grâce est en nous une participation analogique réelle, mais imparfaite de ce qui est en Dieu principe de son activité propre, c'est-à-dire de sa vie trinitaire. Et conséquemment, la foi est une participation analogique réelle, mais imparfaite, à la connaissance même par laquelle Dieu se connaît, alors que la charité, elle, est une participation de même type à l'amour même par lequel Dieu s'aime. Et c'est à cette participation nouvelle et très singulière que saint Thomas se réfère quand il parle non plus de l'amour commun *secundum quem esse naturale rebus creatis largiatur*, mais de l'amour spécial de Dieu *secundum quem trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ, ad participationem divini boni.* Le premier constitue les choses dans leur être, leur donnant leur structure ontologique, les posant dans l'existence comme des entités en quelque sorte distinctes de Dieu; celui-ci, au contraire, *trahit nos in societatem deitatis* [37], nous faisant, pour ainsi dire, entrer dans le voisinage de la déité, et nous comblant non plus de nos richesses humaines, mais bien plutôt du bien même de Dieu, nous permettant de prendre part à sa vie intime, de le contempler et de l'aimer *sicuti est.*

Or, nous le répétons, dans le premier cas, ce que nous participons de Dieu est en nous *notre nature, notre substance* que nous pouvons connaître et par laquelle nous pouvons remonter à Dieu source; ici, ce que nous participons n'est pas en nous notre nature, mais un *principe transcendant* qui nous élève, qui nous introduit dans le mystère de la vie intime de Dieu, où notre regard et notre entendement doivent

[37] *In II Sent., loc. cit.*

avouer leur impuissance : *trahit eos in societatem suæ fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est*[38].

Ajoutons que par le fait que l'âme ne participe qu'imparfaitement à la bonté de Dieu, cette participation même de la bonté divine qui est la grâce, a dans l'âme une *existence* moins parfaite que celle de l'âme, qui subsiste en elle-même. Ce qui n'empêche pas la grâce d'*être plus noble* que la nature de l'âme, en tant qu'elle est l'expression ou la participation de la bonté de Dieu; mais non pas toutefois quant à son mode d'existence[39].

Or, pour avoir une connaissance authentique et vraie de la grâce ainsi définie, il faudrait connaître Dieu en tant qu'il en est le principe et la cause. Mais Dieu ainsi envisagé, c'est-à-dire non pas comme cause et principe de l'univers, mais comme cause et principe de la grâce, nous demeure inconnu en raison de son excellence : *ipse Deus, propter sui excellentiam est nobis ignotus.* Et saint Thomas cite, à l'appui de cette affirmation, un texte de Job, l'auteur par excellence de la transcendance de Dieu : *Dieu est si grand, qu'il triomphe de notre science*[40]. Et il nous faut alors admettre que laissés à nous-mêmes, nous ne pouvons connaître la grâce par sa cause ou son principe propres. Nous ne pouvons savoir ce qu'elle est en nous : *Dieu est si grand, qu'il triomphe de notre science.*

* * *

De ne pouvoir connaître la *nature* de la grâce en nous — ce que nous venons de démontrer — ne semble pas encore toutefois justifier *l'universalité* de la conclusion de saint Thomas, à savoir que l'homme,

[38] *Ibid.*

[39] Voici *in extenso* le texte principal d'où nous tirons la doctrine de saint Thomas sur ce problème. Formulation très heureuse, pensons-nous, des deux aspects de cette réalité *sui generis*, qu'est la grâce, à savoir sa *nature transcendante* et son *mode accidentel d'existence* en nous, ou encore son *réalisme transcendant* et son *statut ontologique* en nous. « Dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia; vel est pars naturæ, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius naturæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatis, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animæ, inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis : non autem quantum ad modum essendi » (I^a II^ae, qu. 110, a. 2, ad 2).

[40] Job 36, 26.

laissé à lui-même, ne peut savoir s'il a la grâce. De ne pas en connaître *la nature,* en effet, ne semble pas impliquer qu'on en ignore jusqu'à *l'existence.* On pourrait admettre que l'homme, laissé à lui-même, ne peut pas connaître la nature transcendante de la grâce; reconnaître que c'est là une lacune de conséquence, mais maintenir toutefois qu'il peut en connaître l'existence. Il pourrait fort bien, semble-t-il, avoir l'intuition ou la perception directe de l'existence en lui d'une *certaine réalité,* — et cela avec certitude — encore qu'il n'en puisse dire la nature.

Eh bien ! il nous faut, après avoir renoncé à la connaissance de la *nature de la grâce par sa cause,* renoncer également à en déceler jusqu'à l'*existence* en nous, en raison précisément de sa transcendance, de ce qu'elle est *participation à la nature intime de Dieu.*

Perception directe de la grâce.

Qu'il suffise de rappeler que déjà nous ne percevons pas l'essence de notre âme en qui la grâce réside. A bien plus forte raison la grâce, qui est d'un ordre supérieur, nous échappe-t-elle. Et saint Thomas n'avait pas manqué de se poser l'objection dans les termes suivants. Les objets extérieurs, dit-il, sont connus parce qu'ils sont présents dans l'âme. Or, ils y sont *par une simple similitude* d'eux-mêmes, tandis que la grâce, elle, est présente *par elle-même,* non pas *par une similitude,* mais *par son essence.* D'où l'objectant concluait que nous devrions avoir une *perception* de la grâce présente en nous par elle-même, puisque nous avons une perception des objets extrinsèques qui ne sont en nous que par une similitude [41].

Saint Thomas, nous connaissons sa réponse, enseigne que ce qui est en soi-même ou par son essence dans l'âme est connu, si l'on veut, d'une connaissance expérimentale; mais seulement en tant que l'on découvre par le moyen de leurs actes les principes internes qui les produisent. C'est ainsi que nous percevons la volonté dans l'acte de vouloir, et la vie dans les opérations de la vie. Nous pensons à quelque chose et nous savons que nous pensons; nous voulons quelque chose et

[41] « Quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod præsens sibi efficitur per sui similitudinem. Sed magis est præsens animæ quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum charitas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quæ per sui similitudinem cognoscuntur » (*In I Sent.*, d. 17, qu. 1, a. 4, obj. 4).

nous percevons notre vouloir; et ainsi de tout autre événement, simple ou complexe [42]. Mais, selon ce procédé de *perception directe*, nous ne pouvons, ici-bas, aller plus loin ni percer plus avant le mystère de nous-mêmes. « Nous n'avons pas l'intuition de notre âme, pas plus d'ailleurs que de son activité se propageant et se particularisant à travers chacune de nos facultés. Si bien que, de notre théâtre intérieur et pourtant personnel, nous n'entrevoyons que l'avant-scène. » Nous agissons par notre âme et nos facultés, et nous ne pouvons connaître de nous-mêmes que nos actes, c'est-à-dire leur existence et leur objet : *ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta* [43].

La grâce, qui existe en nous comme accident de notre âme et en quelque sorte de nos facultés, habite donc, si l'on peut dire, un lieu inaccessible à l'intuition ou à la perception directe. Elle est réfractaire, de par son sujet, à une telle connaissance.

Et alors, abandonnant cette possibilité de la *perception directe* de la grâce, nous tentons de nous rabattre sur les actes produits par son influence et nous nous demandons s'il ne serait pas possible d'y découvrir quelque chose qui trahirait la présence de la grâce à leur source même. Par une particularité découverte en eux, nous saurions avec certitude que la grâce est à leur principe.

Au problème ainsi posé, saint Thomas avait déjà répondu en expliquant qu'*au point de vue spécifique*, un acte est absolument le même, qu'il sorte immédiatement de la puissance ou de l'habitus perfectionnant cette puissance [44]. Il concède toutefois que l'habitus rend plus facile l'acte qui en sort. Et c'est pourquoi, si l'on considère non plus l'*aspect spécifique* de l'acte, mais le *mode de production*, on peut, dans certains cas, distinguer un acte émis par l'habitus d'un autre

[42] Pour tout cet aspect psychologique de la perception de l'état de grâce, voir H.-D. Noble, o.p., *Le problème psychologique de la grâce*, dans la *Revue des Jeunes*, p. 365-379, 4e trimestre, 1919.

[43] « Dicendum quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi præsens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum vitæ præsens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel suo effectu acceptam : quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta » (*In I Sent., loc. cit.*, ad 4).

[44] « Si accipiamus actum charitatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis » (*In I Sent., loc. cit.*, a. 4).

émis par la seule puissance, et cela à cause de la facilité du premier [45]. Mais malheureusement, en plus de n'être déjà pas un critère *certain* au plan naturel, la facilité du mode de production ne permet nullement de distinguer avec certitude un acte émis par l'habitus *acquis* de celui émis par l'habitus *infus* [46]. De plus, l'effet propre de l'amour en tant qu'il procède de la charité consiste dans son caractère méritoire qui, lui, ne peut être connu que par révélation [47]. En d'autres termes : « Aux actes que nous fait accomplir une vraie charité, nous pouvons bien reconnaître le principe d'où ils émanent; pas cependant par une perception *certaine*, parce que l'acte de dilection que nous percevons en nous n'est pas, du côté où il est perceptible, un signe suffisant de charité, à cause de la ressemblance qu'il y a entre *dilection naturelle* et celle qui est l'*œuvre de la grâce* [48]. »

Or, si saint Thomas peut ainsi affirmer la ressemblance ou la quasi-identité structurale de deux actes de dilection dont l'un toutefois procède de la charité, vertu théologale, que ne devrions-nous pas dire des actes des vertus morales humaines, tels les actes de justice, de tempérance ou de force. Vus du dehors ou vus du dedans, qu'ils soient d'un incroyant ou d'un « fidèle », ces actes présentent la même figure et les mêmes traits. Évidemment, si nous concevions la nature déchue et laissée à elle-même comme une nature perverse et incapable d'agir moralement, un tel comportement de sa part, c'est-à-dire un comportement vertueux, n'aurait d'explication adéquate que par la présence de la grâce. Nous pourrions alors la *conclure*, inférer sa présence à partir des résultats observables cette fois par intuition et

45 « Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio. Unde dicit Philosophus, *II Ethic.*, c. III, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem » *(Ibid.)*.

46 « Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu charitatis infuso, vel ab habitu acquisito » *(Ibid.)*. « Delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam; quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem » (*De Verit.*, qu. 10, a. 10, ad 2; ad 4).

47 « Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex charitate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem » (*In I Sent., loc. cit.*, a. 4).

48 Voir R. Bernard, o.p., *La vertu*, t. 2, p. 416 (*Somme théologique*, Ed. de la Revue des Jeunes). « Dicendum quod caritas per essentiam videtur, in quantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis in quo utrumque cognoscitur; et sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum; non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur; quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratiam » (*De Verit.*, qu. 10, a. 10, ad 1; ad 5).

par perception directe. Mais à la confusion de ceux qu'une telle doctrine pourrait séduire [49], saint Thomas enseigne que même après le péché originel, et laissée à elle-même, la nature humaine est encore capable de vie morale et de grandeur humaine [50]. La volonté et la raison peuvent se fixer l'idéal humain comme une norme suffisante; elles sont capables d'organiser l'action morale et aussi d'accomplir jusqu'à un certain point et pour un certain temps le programme de la loi naturelle. C'est là un fait observable et contre lequel ne saurait prévaloir aucun pessimisme moral. Et c'est pour cela qu'en présence d'un acte moral donné, la conscience psychologique ne peut discerner en lui des caractères différents, selon qu'il vient de nous ou de la grâce avec nous. Dans les deux cas, devant notre observation, l'acte présente la même coupe : équivalence dans le sentiment de liberté et de pouvoir, de rébellion égoïste ou sensuelle à vaincre, et aussi de même victoire laborieuse.

C'est tellement vrai que nous ne pouvons déceler en ces actes la force surnaturelle qui vient parfois en surplus; que tel acte de ma conduite plus en accord avec mon tempérament et mes habitudes, me paraîtra plus facile que tel autre accompli en état de grâce mais en opposition plus ressentie à l'endroit de mes entraînements coutumiers [51].

On nous objectera peut-être que si, à ce plan des réalisations, l'observation ne peut relever des caractères spécifiques et conclure à

[49] C'était, on le sait, la doctrine de Luther. Pour ce dernier, cependant, le problème que nous discutons en ce moment, n'a aucun sens. La grâce, prétend-il, *ne guérit pas la nature blessée*, qui dès lors deviendrait principe propre d'activité bonne, mais par elle, « nous revêtons la robe de justice (du Christ), laquelle couvre toutes nos fautes et supplée surabondamment à notre constante iniquité ». Si bien que la nature, même « revêtue de la robe de justice du Christ », est source non pas d'une activité intrinsèquement bonne et méritoire, mais d'une activité toujours à la merci de chutes et de rechutes nombreuses et inévitables, activité qu'il va jusqu'à qualifier de « constante iniquité ». Il en était arrivé à cette conclusion, semble-t-il, à la suite d'une expérience personnelle malheureuse : « Il fallait faire des efforts pour posséder cette confiance inébranlable et ne douter nullement de sa justification, sans se préoccuper ni des bonnes œuvres, ni des péchés, vu que les premières sont inutiles et que les péchés sont inévitables. L'homme n'étant qu'une souche pourrie, ne peut produire que corruption » (sermon prêché à Dresde, le 25 juillet 1517). Aussi, pour triompher de ses angoisses, fut-il amené à inventer son fameux système de la *justification par la foi seule*, aboutissant logique et normal de son intuition initiale (voir *Divus Thomas*, *loc. cit.*, p. 322-324).

[50] I^a II^ae, qu. 109 en entier. Voir *Théologie*, cahiers II-III, *Le sujet de la grâce et sa guérison selon saint Thomas. Fonction curative de la grâce*, 2e partie, ch. III, *B. Activité d'une nature déchue*, dans *Etudes et Recherches*, Les Editions du Lévrier, Ottawa-Montréal, 1944. Nous y avons longuement étudié ce problème chez saint Thomas.

[51] Voir *De Virt. in communi*, qu. un., a. 10, ad 14; ad 15. — H.-D. Noble, o.p., *loc. cit.*, p. 371-372.

l'existence en nous d'un *principe* d'activité surnaturel, l'enquête serait peut-être plus fructueuse si elle s'appliquait à découvrir les *motifs* d'action. Si, abandonnant l'étude de la *cause efficiente* ou de la *source d'activité*, on passait à celle de l'*objet formel*, ne pourrions-nous pas découvrir de quelque manière la présence de la grâce en nous ?

Les motifs — car c'est à cela que se ramène le point de vue que nous envisageons en ce moment — les motifs, dans l'état de grâce et hors de l'état de grâce, sont forcément divers. Nous n'avons pas à insister [52]. Or, les motifs surnaturels, nous les connaissons puisqu'ils dirigent nos actions; nous pouvons donc les contrôler, les peser, les évaluer et, par conséquent, les distinguer de tout autre ensemble de motifs qui seraient purement humains. Si donc en fait, ils nous commandent, si nous en avons conscience, nous trouvons là, semble-t-il, un critère d'appréciation sûr et certain d'où nous pouvons conclure que nous sommes en possession de la grâce, que nos actes sont salutaires et qu'ils nous valent la vie éternelle.

Certes quand, d'un point de vue désintéressé et abstrait, nous plaçant pour ainsi dire hors de nous-mêmes, nous discutons quels caractères doivent revêtir les *motifs* de l'activité surnaturelle, nous n'avons pas de peine à marquer nettement les distinctions nécessaires. Le motif surnaturel, à ce plan, se distingue nettement du motif naturel. Mais si nous nous replaçons en nous-mêmes, dans le déroulement de notre vie intérieure et comme au centre du mouvement qui nous entraîne, à ce moment-là pouvons-nous, sans illusion possible, être sûrs que seule l'impulsion divine met en notre esprit la certitude lumineuse de la foi, et en notre volonté l'épanouissement de l'amour parfait ? Il semble que non. Car, vus du dedans, à travers les activités qu'ils déploient, entremêlent et organisent, le procédé de l'*assentiment* naturel ou surnaturel, de même que l'*élan affectif* de la charité ou de tout autre amour ne varient pas tellement [53]. Dès lors, si nous nous en tenons à cette expérience intérieure, à ce regard direct ou introspectif, qu'est-ce qui nous garantira que des motifs naturels, enveloppés de demi-conscience, de formules reçues et habituellement récitées, ne se superposent pas pour donner à notre assentiment le mirage d'une foi

[52] *De Virt. in communi*, qu. un., a. 10; I^a II^a, qu. 63, a. 4.
[53] Voir notes 44, 46, 47, 48.

surnaturelle [54] ? Qu'est-ce qui nous garantira que l'impulsion active de toutes nos intentions et actions nous viennent en droite ligne d'une véritable et exclusive charité surnaturelle ? Cet élan victorieux qui nous emporte n'aurait-il pas des raisons plus humaines ? Ne concentrerait-il pas, en un mélange qui ne se fait pas soupçonner, des tendances provenant de notre « naturel », tandis qu'une raison complaisante leur prête l'allure d'attraits surnaturels ? Quant au caractère proprement méritoire et salutaire, il est, nous le savons déjà, hors de toute investigation rationnelle : *nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem.*

De plus, dans notre acte de charité, nous ne savons jamais si nous atteignons Dieu en lui-même ou si ce n'est pas un Dieu que nous nous sommes forgé nous-mêmes. Car notre connaissance de foi est très obscure et nous n'atteignons conceptuellement le Dieu de la foi que par des analogies [55]. Et rien ne nous permet intuitivement de distinguer si notre mouvement affectif s'applique seulement à ces analogies ou les dépasse. Et c'est surtout l'acte de charité, celui qui précisément nous révélerait sans erreur possible la présence de la grâce en nous qui, ainsi que nous l'avons déjà dit, échappe à l'analyse. L'acte de foi et le don de science comportent une certaine certitude et une certaine conscience, la certitude et la conscience de savoir [56]. Et cela tient à la nature même des dons intellectuels qui donnent la certitude de leurs objets. Mais la grâce, elle, et plus précisément la charité dont nous parlons en ce moment, concourant à la perfection de l'*affectivité*, n'apportent aucune certitude : *quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non autem similis ratio de gratia et caritate et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.*

Il appert donc, de tout ce que nous venons de dire, que laissé à lui-même, l'homme ne peut savoir s'il a la grâce : *per seipsum et hoc certitudinaliter, nullus homo potest scire se habere gratiam.* La

54 H.-D. Noble, o.p., *loc. cit.*
55 I^a, qu. 13.
56 « Dicendum quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivæ partis, qui, cum sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire; eum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile » (*De Verit.*, qu. 10, a. 10, ad 5).

connaissance par la cause ou le principe est définitivement hors de notre portée; la perception directe est plus impossible encore que celle de notre âme, et la conscience psychologique n'apporte aucune lumière certaine et satisfaisante, ni sur la source de cette activité surnaturelle, ni sur les motifs qui pourraient l'inspirer. En résumé, la grâce nous est inconnaissable *ratione supernaturalitatis intrinsecæ.* Elle « voile ses mystères sous les contours de l'acte libre ».

Si à cela nous ajoutons que Dieu donne sa grâce à qui il veut; que seule sa miséricorde et sa bonté infinies sont au principe du don effectif qu'il en fait, puisque l'homme, pécheur ou non, ne peut absolument rien pour solliciter et en quelque sorte attirer la faveur divine [57], nous aurons ajouté que même le moment de sa réalisation en nous est imprévisible et nous échappe. Inconnaissable *ratione supernaturalitatis intrinsecæ,* elle l'est encore *ratione contingentiæ.* Et nous comprendrons mieux alors la parole de Job, citée par saint Thomas : « Si Dieu vient à moi, je ne le verrai pas; s'il se retire, je ne m'en apercevrai pas. »

C. Conjecturaliter per aliqua signa.

Hâtons-nous toutefois d'ajouter — car une telle doctrine peut paraître quelque peu désespérante — qu'il y a une autre manière de connaître une réalité, que saint Thomas qualifie de *conjecturale* et qui tient à certains signes. Or, il se peut que cette dernière manière puisse nous apporter, sur notre grâce, quelque connaissance et, partant, quelque certitude.

Disons tout d'abord que par « signes », les scolastiques entendent les qualités, les causes ou les effets qui, sans avoir *un lien nécessaire* avec l'essence, comme le sont les causes essentielles ou les propriétés convertibles avec l'essence, ne laissent pas de désigner celle-ci, de trahir son existence et même sa nature d'une manière plus ou moins précise et certaine [58].

Il s'agit alors de fournir le signalement de la grâce de façon à la repérer, et à la repérer conjecturalement.

Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam quantum scilicet percipit se delectari in Deo. En effet, le juste de bonne volonté

57 I^a II^ae, qu. 109, a. 6; qu. 112, a. 3.
58 *Divus Thomas, loc. cit.*, p. 334.

qui sait sa misère, mais aussi qui sait par sa foi, l'appui promis par la miséricorde divine peut, à la longue, se persuader que cet appui ne lui fait pas défaut. Prenant sa conduite dans son ensemble et l'envisageant moins dans le détail que dans son courant continu et habituel, il se convainc progressivement qu'il se plaît à servir Dieu, à l'aimer, à suivre partout les traces de sa bonté. Il lui devient facile et même spontané de vivre familièrement dans la pensée de Dieu, dans une douceur plus ou moins ressentie et un encouragement toujours plus vif à le mieux servir et à le mieux aimer. Et saint Thomas ajoute que parallèlement, ou plutôt comme dans un mouvement contraire tout naturel et corrélatif, le juste méprise les choses du monde. *Percipit se delectari in Deo, et se contemnere res mundanas.* Il ne s'agit pas ici, évidemment, d'un sentiment résultant uniquement d'une bonne nature, d'un tempérament plutôt tranquille et peu exigeant, et encore moins d'un scepticisme désabusé. Le « juste » méprise les choses du monde en raison du sentiment positif que nous venons de décrire. Parce qu'il se complaît en Dieu, spontanément et par l'effet de cet attachement, il s'affranchit peu à peu des choses du monde qui n'ont plus sur lui l'attrait néfaste qu'elles ont sur le pécheur. Qu'on n'aille pas croire qu'il est pour autant immunisé contre les tentations. Mais il est moins captif de leur enjôlement et voit leurs attaques s'émousser contre sa résistance. Et cependant, cette complaisance en Dieu, ou du moins ce que nous appelons de ce nom et qui, vu du dehors, se présente comme une certaine probité, cette complaisance en Dieu, ainsi que le mépris des choses du monde, peut fort bien se réaliser en une âme uniquement en raison d'une certaine noblesse de nature, d'une certaine distinction d'âme, d'une éducation supérieure, ou encore être l'effet d'un affinement d'une longue vie en état de grâce, lequel affinement demeure après la perte de la grâce. Il est certain, en effet, que certaines personnes présentent toutes ces caractéristiques, qu'elles fournissent le signalement mentionné, sans pour cela être en état de grâce. Aussi, saint Thomas ajoute que si à ce sentiment, dont nous venons de décrire les deux mouvements opposés et simultanés, s'ajoute la conscience de n'avoir pas commis de péché mortel [59], la conviction

[59] « Inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis » (Ia IIae, qu. 112, a. 5).

d'être en état de grâce s'accentue de beaucoup : *inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis.* Une telle conscience, nous nous en doutons bien, s'accompagne chez le juste de l'horreur du péché mortel qui lui ferait perdre l'amitié divine; et la seule pensée qu'il pourrait le commettre lui devient pénible. De plus, dans un sentiment de délicatesse de plus en plus affiné, il s'attriste sincèrement des moindres complaisances qu'il soupçonne en lui et des plus minimes oppositions à la volonté de Dieu.

Si bien que les trois signes dont parle saint Thomas n'ont de réelle valeur que s'ils existent simultanément. Leur « infaillibilité » tient à leur causalité, dirions-nous, complémentaire. De plus, la constatation dont nous parlons vise un ensemble, un mouvement général et normal qui régulièrement persiste, malgré des états divers d'aridité ou de joyeuse activité spirituelle. Elle n'a donc rien de commun avec certains sentiments passagers, effet d'un faux mysticisme, d'une nervosité maladive ou d'emballement dont la seule cause est le tempérament ou quelque événement heureux. Il s'agit d'un ensemble, d'un ensemble stable et permanent malgré certaines perturbations passagères de surface, et d'un ensemble jugé à la lumière convergeante des trois signes déjà énumérés. Et saint Thomas ajoute que la conviction ainsi obtenue repose sur une expérience toute intérieure, toute intime et qui ne serait le privilège que de ceux qui ont reçu la grâce, expérience qui est incommunicable et qui ne peut nullement faire l'objet d'une démonstration ou d'une preuve, selon ce mot de l'Apocalypse : *au vainqueur je donnerai de la manne cachée, ignorée de tous, sauf de celui qui la reçoit.* Celui qui la reçoit, en effet, en est averti par la douceur qu'il éprouve et que ne connaît pas celui qui ne la possède pas [60].

Ista tamen cognitio imperfecta est. Cette connaissance, toutefois, est imparfaite ! Elle est imparfaite, nous le répétons, parce qu'elle n'a aucune certitude absolue, ne découlant pas, d'une part, de prémisses propres et ne tombant pas, d'autre part, sous l'expérience de l'homme livré à ses seules ressources. Nous ne pouvons pas, à partir

[60] Dans *In IV Sent.*, d. 9, qu. 1, a. 3, ql. 2, saint Thomas complète cet exposé en expliquant que la réception des sacrements, lesquels opèrent *ex opere operato,* ajoute à la sécurité du juste qui les reçoit avec la conscience de n'avoir aucun péché mortel.

de principes propres, démontrer que nous avons la grâce, ni conclure sa présence en nous à partir de ses effets, c'est-à-dire de notre activité. Notre connaissance de la grâce ne se formule pas — si tant est qu'elle se formule — avec la décision péremptoire d'une évidence. Tout au plus pouvons-nous dire : j'ai tout lieu de penser que je suis en état de grâce. Tel serait le sens de cette conjecture.

CONCLUSION.

Cependant — et ici nous signalons l'attitude d'âme qui doit normalement résulter d'une telle situation — cette connaissance conjecturale comporte une très grande sécurité, tout en demeurant timide et en conservant la crainte d'être présomptueuse.

Tout d'abord, sa sécurité. Sa sécurité est très grande, parce qu'elle s'enracine en quelque sorte dans la foi et dans l'espérance de celui qui en est le bénéficiaire. Le juste sait, par sa foi, que Dieu a promis son secours à tout homme de bonne volonté qui s'efforce d'en être digne. Et c'est effectivement en raison de cette certitude qui n'exige pas précisément qu'on ait la grâce, comme on peut parfois le croire, mais qui s'appuie sur la toute-puissance de Dieu et sur sa miséricorde, c'est sur cette certitude que le juste, conscient de sa bonne volonté et non pas de sa grâce, peut raisonnablement augurer que celle-ci ne lui manque pas, et que les progrès constatés dans sa vie spirituelle en sont le bénéfice. Sa sécurité et sa certitude sont d'autant plus grandes qu'il est plus avancé dans la vie spirituelle. En somme, c'est une sécurité et une certitude qui reposent en Dieu beaucoup plus qu'en lui-même. C'est une sécurité et une certitude que nous appellerions volontiers théologales par opposition à psychologiques. Certain de n'avoir commis aucun péché mortel, conscient d'une vie qui se développe sans heurts et sans soubresauts trop considérables, et sachant par ailleurs de façon certaine que Dieu accorde sa grâce aux hommes de bonne volonté, le juste a la conviction que Dieu est présent en lui par sa grâce. Une certitude et une sécurité en somme toutes en Dieu, déconcertantes pour qui n'en éprouve pas les bienfaits, mais certitude et sécurité qui réconfortent et qui ne laissent pas de combler ceux qui les possèdent. Certitude et sécurité déconcertantes peut-être, mais qui ne le sont pas plus que celles de l'ami envers l'ami. Certitude de même

type, mais avec cette différence énorme que dans le cas, l'ami c'est Dieu, et que sa miséricorde ainsi que sa bonté sont infinies, et qu'on peut être assuré de sa part d'une fidélité à l'abri de tout soupçon : *fidelis est Deus.*

Dès lors, si une telle situation comporte une *certaine* incertitude, et si elle nous invite à ne pas être présomptueux, elle n'est tout de même pas de nature à engendrer l'inquiétude et les troubles d'âme. Loin de nous faire nous replier sur nous-mêmes, elle développe, au contraire, la sollicitude et l'humilité : *per hoc magis conservatur sollicitudo et humilitas,* nous dit saint Thomas [61]. Spontanément, l'âme du juste s'en remettra entièrement à Dieu, se confiera à sa garde, soucieuse de ne rien faire qui puisse l'offenser. Et à cette fin, elle sollicitera en toute humilité son secours miséricordieux. Au lieu de se dire, pour être vraiment prudente, qu'elle n'a peut-être pas la grâce, elle devra davantage craindre de s'en rendre indigne. Consciente de la grandeur de Dieu, de son inaccessibilité et, d'autre part, encore plus consciente de son impuissance à faire quoi que ce soit pour mériter sa faveur et son amour, elle aura la crainte, la crainte toute filiale qui la poussera à s'en remettre à Dieu, à se réfugier en dernière ressource dans ses bras, tel l'enfant dans les bras de son père. Et voici que l'incertitude qui plane et planera toujours sur la présence de la grâce dans l'âme du juste — et cela parce que c'est une condition de son état de *viator* — est génératrice de sollicitude, d'humilité, de crainte filiale. Loin de nuire à l'âme, à sa confiance, à sa sécurité et à son épanouissement, elle contribue, au contraire, à en faire un instrument docile entre les mains de Dieu : *quia per hoc magis sollicitudo et humilitas conservatur.* Et l'on comprend alors l'assurance, la sérénité, le calme, la confiance et nous dirions même la quasi-insouciance de Jeanne d'Arc qui répondait à ses juges lui demandant perfidement si elle était en état de grâce : « Si j'y suis, Dieu m'y garde; si je n'y suis, Dieu m'y mette ».

P. Clément-M. LACHANCE, o.p.,
Collège dominicain d'Ottawa.

61 *De Verit.*, qu. 10, a. 10, ad 7.

Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin

---

Pour expliquer la production du verbe dans l'esprit, saint Augustin distingue d'abord en nous deux sortes de connaissances, selon que l'on connaît les choses directement en elles-mêmes ou qu'on les connaît dans la vérité éternelle, c'est-à-dire dans une sorte d'illumination de Dieu, parce que l'on doit juger des réalités temporelles d'après les règles de la vérité éternelle et que c'est précisément dans la connaissance de ces règles, contemplées dans la lumière divine, que ce verbe est conçu. Saint Augustin s'explique par le fait même sur sa doctrine de l'illumination, et mieux qu'il ne l'a jamais fait, dans ces textes du *De Trinitate*, qui défraient depuis longtemps les débats des historiens sur son authentique théorie de la connaissance. On nous dispensera d'entrer dans le détail de ces discussions, dont l'intérêt est surtout d'ordre philosophique.

I. — LA CONNAISSANCE DANS LA VÉRITÉ ÉTERNELLE.

Nous n'avons qu'un maître et ce maître c'est cette Vérité qui, située au-dessus du professeur et de l'élève et commune à l'un et à l'autre, les instruit tous les deux et les amène à s'accorder. C'est comme auteur de cet accord entre les esprits, au lieu du langage qui ne le fait pas, quoi qu'il en semble, que Dieu est appelé le « maître intérieur » dans la philosophie de saint Augustin. Le *De magistro* est tout entier consacré à développer cette doctrine. Cette vérité intérieure, c'est encore plus exactement le Christ, vertu immuable et sagesse éternelle de Dieu [1]. C'est lui qui, entre deux interlocuteurs, découvre

[1] *De magistro*, 11, 38.

à celui qui parle et à celui qui écoute une seule et même vérité [2]. C'est l'enseignement même de l'Évangile : *Unus est magister vester Christus* [3].

Pour montrer comment Dieu se fait entendre de nous et quelle est la nature de son enseignement, saint Augustin use le plus souvent d'une autre métaphore, celle de l'illumination et c'est pourquoi on appelle sa théorie de la connaissance la « doctrine augustinienne de l'illumination divine ». Dieu est à notre esprit ce que le soleil est à notre vue : comme la source de la lumière, c'est le soleil, la source de la vérité, c'est Dieu [4]. Dans cette métaphore se fondent la doctrine platonicienne et des textes scripturaires. Les platoniciens avaient d'abord enseigné que le principe de toutes choses l'est de trois manières différentes, puisqu'il est, à la fois, cause de leur existence, lumière de leur connaissance et règle de leur conduite. Et c'est pourquoi le monde est rempli de triades, qui sont les vestiges de Dieu. Or, Dieu n'est lumière de notre connaissance que parce qu'il fait à l'égard des choses ce que le soleil fait à l'égard des objets : il les éclaire [5]; selon Plotin, l'âme est à Dieu ce que la lune est au soleil, dont elle réfléchit la lumière [6]. C'est précisément pourquoi l'âme tient dans la création une place privilégiée et que nous y cherchons l'image de Dieu par excellence. Mais si saint

[2] « ... sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis : itaque de his etiam interrogatus respondere posset » (*De magistro*, 12, 40).

[3] Mt. 23, 10. — Voir *De magistro*, 14, 46; *Retract.*, 1, 12; *Epist.* CXLIV, 1; *Epist.* CLXVI, 4, 9. — Lire sur cette question: A. Martin, orat., *Sancti Aurelii Augustini Philosophia*, Parisiis, Durand, 1863, p. 204-208; W. Ott, *Ueber die Schrift des hl. Augustinus de Magistro*, Hechingen, 1898; J. Martin, *Saint Augustin (Les Grands Philosophes)*, Paris, Alcan, 2e éd., 1907, p. 63-69; E. Gilson, *Introduction à l'Etude de saint Augustin (Etudes de philosophie médiévale*, XI), Paris, Vrin, 3e éd., 1949, p. 88-103; R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, dans *Rev. de Phil.*, N.S. 1 (1930), p. 407-414, ou dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1930, p. 77-84; en volume, *Dieu, Soleil des Esprits ou la Doctrine augustinienne de l'Illumination (Bibliothèque augustinienne)*, Paris, Desclée De Brouwer, [1934], p. 43-54.

[4] « Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animæ; disciplinarum autem quæque certissima talia sunt, qualia illa quæ sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia : Deus autem est ipse qui illustrat » (*Soliloq.*, 1, 6, 12; voir 1, 14, 24).

[5] Platon, *Républ.*, VII, 517a-b; l'allégorie de la caverne (*ibid.*, 514a-517a), résumée dans *Soliloq.*, 1, 13, 23.

[6] « Sæpe multumque Plotinus asserit, sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram : idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his cœlestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminare putant » (*De civ. Dei*, X, 2). Voir *Tract. in Ioann. Evang.*, XXXIV, 4.

Augustin accepte cette doctrine, c'est surtout parce qu'elle est enseignée par les Écritures, spécialement par l'Évangile de saint Jean [7].

Cette illumination divine est d'abord immédiate, c'est-à-dire qu'elle s'exerce directement sur l'esprit sans aucun intermédiaire [8]. C'est pourquoi, au-dessous de Dieu, il n'y a rien dans la création qui soit plus proche de Dieu que l'âme humaine. Or, ce à quoi l'âme est immédiatement soumise en Dieu, ce sont certaines « réalités intelligibles » *res intellegibiles*, et ces réalités intelligibles sont les idées divines elles-mêmes. Saint Augustin les désigne de noms différents, tels que *ideæ, formæ, species, rationes æternæ* ou *regulæ* [9]. Ces idées sont les types ou les modèles de toutes les espèces et de tous les individus et, parce qu'elles subsistent dans l'intelligence de Dieu, elles participent à ses attributs essentiels et elles sont par conséquent éternelles, immuables et nécessaires. L'esprit humain est donc soumis à l'immuable et au nécessaire.

Il n'est pas facile de montrer comment elle y est soumise et de décrire exactement le rôle précis de l'illumination. Des générations d'historiens s'y sont appliqués et le problème n'est pas encore résolu. Nous n'avons pas non plus l'intention de le discuter, encore moins la prétention de le résoudre. Nous nous contenterons d'exposer l'interprétation authentique de saint Thomas, à laquelle se rallient de plus en plus aujourd'hui les historiens les plus pénétrants. Voici donc la donnée fondamentale, qui dissipe dès l'abord toutes les équivoques : c'est moins de la formation du concept qu'il s'agit, pour saint Augustin, que de la connaissance de la vérité, c'est-à-dire qu'il s'agit de la vérité du jugement.

Cette interprétation a le mérite d'accorder les textes qui semblent parler d'un contenu de l'illumination et d'autres qui écartent toute transmission d'idées toutes faites à l'intellect humain. En effet, il

[7] « ... consonans (Plotinus) Evangelio, ubi legitur : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit : *Nos omnes de plenitudine eius accepimus* » (*De civ. Dei*, X, 2; voir Jean, 1, 6-9 et 16).

[8] *De quant. animæ*, 34, 77; voir *Enarr. in Ps. CXVIII*, 18, 4.

[9] *De div. quæst. LXXXIII*, 46, 1-2.

s'agit d'une vision en Dieu, mais ce que nous voyons en Dieu ce ne sont pas les choses. Ce que nous voyons dans la lumière de l'illumination, et non dans la nôtre, c'est la vérité de nos propres jugements et non le contenu de nos idées [10]. Avec sa pénétration habituelle, saint Thomas d'Aquin a bien vu que, pour un platonicien, s'il faut un intellect agent, ce n'est pas pour produire des intelligibles, mais seulement pour conférer la lumière intelligible au sujet intelligent [11].

Cette interprétation concilie encore les textes qui supposent une activité de l'intellect et ceux qui supposent une passivité du même intellect. Activité et passivité sont réelles, mais sous des rapports différents. L'esprit est actif, puisqu'il assemble, dissocie, compose des images et y lit l'intelligible; mais ensuite apparaît dans l'esprit quelque chose qui ne vient ni des choses ni de lui-même, c'est la vérité du jugement avec son caractère de nécessité. Cet élément, notre esprit ne peut le produire et doit le recevoir.

Plus on examine précisément ce chapitre 6 du livre IX du *De Trinitate*, plus on se convainc que c'est sur cet élément formel de nécessité contenu dans toute vérité qu'il faut insister, et que c'est là exactement que s'applique l'illumination divine. Un homme me dit ce qu'il pense et ce qu'il veut, je le crois, mais je ne sais pas si c'est vrai parce que je ne puis le vérifier : il n'y a pas ici d'illumination. Mais que le même homme se mette à discourir sur l'esprit humain en général, je change d'attitude : s'il dit la vérité et la montre, je le sais et je l'approuve; sinon, je le sais encore et je le condamne. Voilà exactement où s'applique l'illumination divine, parce qu'il s'agit ici de vérité. Nous ne croyons plus simplement ce que nous dit tel homme en particulier, mais nous savons ce que doit penser l'homme en général. Or cela ne peut venir de l'expérience, parce qu'elle ne peut en aucun cas rendre raison de la nécessité de ce jugement [12].

[10] « Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident, nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se vident mutabiles » (*De doctr. christ.*, 1, 8, 8-9). — « ... intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat » (*De Trin.*, IX, 6, 9). — « ... illam (formam æternæ veritatis) cernimus rationalis mentis intuitu » (*De Trin.*, IX, 6, 11).

[11] *De spir. creat.*, a. 10, ad 8um; *Summa theol.*, 1, q. 79, a. 3; q. 84, a. 6, corp., ad 2um; q. 85, a. 1.

[12] « Itaque cum mihi de sua propria (mente) loquitur, utrum intellegat hoc aut illud, an non intellegat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo : cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum

Voici un autre exemple. Supposons que je me souvienne des remparts de Carthage, que j'ai vus, et que j'imagine ceux d'Alexandrie, que je n'ai jamais vus : nul besoin pour cela d'aucune illumination divine. Mais que je préfère mes souvenirs de Carthage à mes images d'Alexandrie, je porte alors un jugement de vérité et ce jugement doit s'appuyer sur des règles incorruptibles, il me vient de plus haut que mon esprit : c'est l'illumination divine qui intervient dans la vérité nécessaire de ce jugement [13]. Autre chose donc les images acquises par l'expérience ou les souvenirs que ma mémoire en garde, et autre chose le jugement que je porte sur ce que doit être l'objet qui leur correspond. J'ai vu un arc à Carthage et je me le représente aujourd'hui. Mais que sa courbe me plaise et que je la trouve belle, l'expérience n'y suffit plus. Mon esprit doit alors la comparer à une idée éternelle de l'arc qu'elle contemple au-dessus d'elle-même. C'est encore de l'illumination, puisqu'il faut bien, pour juger de ce que les choses doivent être, que notre esprit soit soumis à l'influence des raisons éternelles, qui en sont les règles [14].

Si cette interprétation est juste, cette influence est moins à l'origine du concept que dans la formation du jugement. Immédiate, l'influence des idées divines est essentiellement régulatrice et il faut exclure ici tout ontologisme. Aussi saint Augustin les appelle-t-il des règles : *regulæ numerorum, regulæ sapientiæ* [15]. Immédiate, cette action s'exerce cependant sur l'esprit du dehors et d'en haut : on peut la comparer à l'empreinte que produit un anneau sur une cire molle [16],

est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri : quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili æternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam : sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat » *(De Trin.*, IX, 6, 9).

13 *De Trin.*, IX, 6, 10; voir *De vera religione*, 30, 54-56.

14 « Item cum arcum pulchre ac æquabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quædam menti nuntiata per oculos, memoriæque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam, si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam (formam) iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu » (*De Trin.*, IX, 6, 11).

15 *De lib. arbitrio*, II, 10, 29; *De Trin.*, XIV, 15, 21.

16 « Ubi ergo scriptæ sunt (istæ regulæ) nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur ? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit » (*De Trin.*, XIV, 15, 21).

car l'idée divine ne passe pas toute faite dans l'esprit, c'est plutôt une loi qui lie celui-ci et lui confère sa propre nécessité.

Il faut donc se résigner à dissocier l'abstraction aristotélicienne de l'illumination augustinienne. Ce fut l'un des embarras de l'augustinisme médiéval, notamment de saint Bonaventure, que de chercher à insérer l'abstraction dans l'illumination [17]. Il devait finalement renoncer à une entreprise aussi désespérée et opter, avec saint Bonaventure, pour l'illumination et, avec Scot, pour l'abstraction [18].

Telle est du reste l'interprétation qu'ont donnée de l'illumination augustinienne les aristotéliciens médiévaux, comme saint Thomas [19], et

[17] J. Rohmer, *La doctrine de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, dans *Archives d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 3 (1928), p. 105-184, surtout sur saint Bonaventure, p. 148-161.

[18] E. Gilson, *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, dans *Hommage à M. le prof. M. De Wulf*, *Rev. néoscol. de Phil.*, 36 (1934), p. 321-331.

[19] *De spir. creat.*, a. 10, ad 8um; *Summa theol.*, I, q. 79, a. 3; q. 84, a. 6, corp., ad 2um; q. 85, a. 1; voir E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 1 (1926-27), p. 5-127; *Réflexions sur la controverse saint Thomas-saint Augustin*, dans *Mélanges Mandonnet*, I (*Bibliothèque thomiste*, XIII), Paris, Vrin, 1930, p. 371-383. Le P. C. Boyer, s.j., *Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson*, dans *Greg.*, 8 (1927), p. 110, objecte *Summa theol.*, 1, q. 84, a. 5 : « Augustinus ... in melius commutavit ». Augustin aurait corrigé Platon. Mais la phrase complète prend un sens différent, surtout dans le contexte : « Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum *imbutus fuerat*, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit *fidei nostræ adversa*, in melius commutavit. » Saint Thomas avait déjà écrit ailleurs : « Augustinus autem, Platonem secutus *quantum fides catholica patiebatur*, ... » (*De spir. creat.*, a. 10, ad 8um); voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 373. Saint Augustin n'abandonnait Platon que lorsqu'il y était contraint par la foi. Or personne ne soutiendra que la foi lui imposait l'abstraction d'Aristote.

Le P. Boyer, *ibid.*, souligne encore avec complaisance *De spir. creat.*, a. 10, ad 8um : « Non multum autem refert... » Ce qui importait, en effet, pour saint Thomas, c'était son accord avec saint Augustin et les augustiniens, et d'ailleurs tous les catholiques, pour situer en Dieu la source de l'illumination, en face de l'Intelligence agente séparée d'Avicenne et du point de vue de la foi : « Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei » (*ibid.*, corp.); voilà pour le contexte; et ailleurs : « Sed hoc secundum fidem non potest sustineri » (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1); « Sed, quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ... » et plus bas « ... si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans... » (*De anima*, a. 5); « ... vel Deus secundum Catholicos, vel intellegentia ultima secundum Avicennam » (*De unit. intell.* [éd. Perrier], c. 5, n° 54). Les augustiniens avicennisants, comme Roger Bacon, participent à cet accord et ne sont pas compromis aux yeux de la foi avec Avicenne, comme le pense M. Gilson (*Pourquoi saint Thomas...*, p. 115-117). En effet, saint Thomas écrit d'eux : « Et ideo quidam catholici doctores, *corrigentes* hanc opinionem [celle d'Avicenne] et partim sequentes, *satis probabiliter* posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem, ... » (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1). Aussi peut-il écrire : « ... principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos [y compris les avicennisants], vel intellegentia ultima secundum Avicennam [le seul Avicenne sans les avicennisants catholiques] » (*De unit. intell.*, c. 5, n° 54). Il s'exprime à leur propos de la même façon que pour saint Augustin : « ... Animæ vero *recipiunt ab eo* (intellectu agente separato) *intellegibiles perfectiones*. Sed... quidam *Catholici* posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus... » (*De anima*, a. 5); comparez ici même pour saint Augustin : « ... ipsa intellegibilia participentur a Deo... » (*De spir. creat.*, a. 10, ad 8um). Dans *Contra Gent.*, II, c. 85, la seconde source de la doctrine de la divinité de l'âme,

à laquelle ont fini par se rallier les augustiniens, tel saint Bonaventure [20]. Sur cette interprétation, l'accord se fait aujourd'hui de plus en plus chez les historiens, les philosophes ou les théologiens, augustinisants ou thomistes, surtout chez les médiévistes [21].

c'est exclusivement Avicenne et Averroès, et non les avicennisants, évoqués dans un complément d'information. Ils ne sont pas plus compromis que *Gen.*, I, 26 et II, 7, cités dans un autre complément, ajouté à la troisième source. Ils le seraient, si leur intellect agent, qui est Dieu, n'était pas séparé de l'âme, mais il l'est précisément. D'ailleurs tout ceci est partiellement admis par M. Gilson lui-même (*op. cit.*, p. 104-111, 113, 122-133); voir L.-B. Gillon, o.p., *Thomas d'Aquin (Saint)* V. *Signification historique de la théologie de saint Thomas*, dans *Dict. Théol. cath.*, XV, 1re p. (1946), col. 687.

C'est donc du point de vue de la foi que saint Thomas écrit : « Non multum autem refert... » L'accord établi sur le fait général et indéterminé de l'illumination divine, le désaccord sur le mode de cette illumination reste entier. Il garde son importance au plan non plus de la foi, mais de la philosophie. Il comporte toute la distance qui sépare non seulement saint Thomas de saint Augustin, mais encore Aristote de Platon, et que saint Thomas mesure ici même : « Quidam antiqui philosophi... dixerunt... — Unde et Socrates... — Plato vero... posuit... Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur... — Aristoteles autem *per aliam viam* processit » (*De spir. creat.*, a. 10, ad 8um). Et ailleurs : « Democritus enim posuit... — Plato vero e contrario posuit... Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus... — Aristoteles autem *media via* processit » (*Summa theol.*, I, q. 84, a. 6); voir E. Gilson, *Réflexions...*, p. 374. Cette divergence oppose à l'illumination de saint Augustin l'abstraction de saint Thomas et le sens de la phrase complète n'est pas douteux : « Non multum autem refert dicere, quod ipsa intellegibilia participentur a Deo [l'illumination], vel quod lumen faciens intellegibilia [l'abstraction]. » En tout cas, importante ou non, cette opposition existe.

20 E. Gilson, *Sur quelques difficultés...*, p. 321-331, surtout p. 327, note 4.

21 Soulignent cette divergence : H. Denifle, o.p., *Meister Eckhards lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), p. 521; F. Ehrle, s.j., *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 13 (1889), p. 172-193; *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 5 (1889), p. 603-635; *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali*, dans *Xenia thomistica*, Romæ, Angelicum, III, p. 517-588; P. Mandonnet, o.p., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., I (*Les Philosophes Belges*, VI), Louvain, Inst. sup. de Phil., 1911, p. 42-59; *L'Augustinisme Bonaventurien*, dans *Bull. thom.*, 3 (1926), p. [48]-[54]; J. Martin, *Saint Augustin (Les Grands Philosophes)*, Paris, Alcan, 2e éd., 1907, p. 51-58; E. Portalié, s.j., *Augustin (Saint)*, dans *Dict. Théol. cathol.*, 1 (1902), col. 2334-2337; *Augustinisme (Développement historique de l')*, *ibid.*, col. 2506-2514; M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalterlichen Denken*, Wien, von Mayer, 1906, p. 64-72; *Die Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen, Geschichte des Philosophie*, III), Berlin, De Gruyter, 1921; *Der göttlicher Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln*, I, 4), Münster, Aschendorff, 1924, extraits traduits : *Le Fondement divin de la vérité humaine d'après saint Augustin et saint Thomas. La Théorie de l'illumination chez saint Augustin et sa critique par saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. de Phil.*, 35 (1928), p. 517-529, et 36 (1929), p. 7-30, 125-155 : Mgr Grabmann y allègue encore Baumgartner, von Hertling, Baeumker, etc.; J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIX, 2), Münster i. W., Aschendorff, 1916; *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, Schöningh, 1919; *Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter*, dans *Franzisk. Studien*, 7 (1920), p. 1-13; *Augustinische*

II. — LA GÉNÉRATION DU VERBE DANS L'AMOUR.

Nous apercevons donc par l'esprit dans l'éternelle vérité l'idée d'après laquelle nous sommes faits et d'après laquelle nous posons en nous-mêmes ou dans les corps des actes vrais et droits; nous en concevons une connaissance vraie des choses que nous gardons en nous-mêmes comme un verbe et que, lorsque nous nous l'exprimons, nous engendrons au-dedans de nous, sans qu'elle nous quitte en

und thomistische Erkenntnislehre. Eine Untersuchung über die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur augustinischen Erkenntnislehre, Paderborn, Schöningh, 1921; *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn, Dümmler, 1931; B. Kälin, o.s.b., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, Ehrli, 1920; E. Gilson, *Le Thomisme (Etudes de Philosophie médiévale*, I), Paris, Vrin, 5e éd., 1944, p. 291-312; *Etudes de Philosophie médiévale (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, III), Strasbourg, Fac. des Lettres, 1921, p. 76-124; *La Philosophie au moyen âge (Bibliothèque historique)*, Paris, Payot, 2e éd., 1944, p. 414-550, 580-590; *La Philosophie de saint Bonaventure (Etudes de Philosophie médiévale*, IV), Paris, Vrin, 2e éd., 1943, p. 274-324, 379-396; *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 1 (1926-27), p. 5-127; *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, dans *Rev. de Phil.*, N.S. 1 (1930), p. 690-714, ou dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1930, p. 360-384; *Réflexions sur la controverse saint Thomas-saint Augustin*, dans *Mélanges Mandonnet*, I *(Bibliothèque thomiste*, XIII), Paris, Vrin, 1930, p. 371-383; *Introduction à l'Etude de saint Augustin (Etudes de Philosophie médiévale*, XI), Paris, Vrin, 3e éd., 1949, p. 88-147, 299-323; *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, dans *Hommage à monsieur le professeur Maurice De Wulf, Rev. néoscol. de Phil.*, 36 (1934), p. 321-331; *Note conjointe de M. Gilson sur l'étude de saint Augustin*, dans *L'Année théol.*, 5 (1944), p. 320-330; A. Gardeil, o.p., *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien*, dans *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique (Bibliothèque théologique)*, Paris, Gabalda, 1927, II, append. II, p. 313-325; J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 3 (1928), p. 105-184; R. Jolivet, *La Doctrine augustinienne de l'Illumination*, dans *Rev. de Phil.*, N.S. 1 (1930), p. 382-502, ou dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1930, p. 52-172; en volume, *Dieu Soleil des Esprits ou la Doctrine augustinienne de l'Illumination (Bibliothèque augustinienne)*, Paris, Desclée De Brouwer, [1934]; J. Maritain, *De la sagesse augustinienne*, dans *Rev. de Phil.*, N.S. 1 (1930), p. 715-741, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1930, p. 385-411, ou dans *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée De Brouwer, 4e éd., 1946, p. 577-613; *Préface* à F. Cayré, *Les Sources de l'Amour divin (Bibliothèque augustinienne)*, Paris, Desclée De Brouwer, 2e éd., 1935, p. I-VIII; B. Xiberta, o.c., *De abstractione apud S. Augustinum*, dans *Acta hebdomadæ augustinianæ - thomisticæ*, Taurini - Romæ, Marietti, 1931, p. 317 - 336 ; E. Longpré, o.f.m., *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, dans *La France franciscaine*, 15 (1932), p. 5-76; L. W. Keeler, s.j., *Sancti Augustini doctrina de cognitione (Textus et Documenta*, series philosophica, XI), Romæ, Universitas Gregoriana, 1934; L.-B. Gillon, o.p., *Thomas d'Aquin (Saint)*, V. *Signification historique de la Théologie de saint Thomas*, dans *Dict. Théol. cath.*, XV, 1re p. (1946), col. 654-693. L'interprétation de M. Martin n'est pas exempte d'un certain innéisme, ni celle de M. Hessen d'un certain ontologisme; le P. Portalié pense encore à la formation des concepts. L'exposé de Dom Kälin, de MM. Gilson et Jolivet, semble plus fidèle, plus net et mieux équilibré.

Dans le sens d'un accord voir : M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 6e éd., Louvain, Inst. sup. de Phil., Paris, Vrin, I, 1934, p. 90-94; II, 1936, p. 354-393; *Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle*, dans *Rev. néo-scol.*, 8 (1901), p. 151-166, ou dans *Le Traité « De Unitate Formæ » de Gilles de Lessines (Les Philosophes Belges*, I), Louvain, Inst. sup. de Phil., 1901, p. 10-22; *L'âge de la métaphysique*, dans *Rev. néo-scol. de Phil.*, 32 (1930), p. 389-395; *L'augustinisme « avicennisant »*, *ibid.*, 33 (1931), p. 11-39; *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIIIe siècle*,

naissant [22]. Et lorsque nous parlons, nous employons au service de ce verbe intérieur la parole ou quelque autre signe sensible pour produire dans l'esprit de l'auditeur quelque chose de semblable. Rien ne passe dans nos actes ou nos paroles, approuvant ou condamnant la conduite des hommes, que nous n'ayons d'abord exprimé en nous-mêmes dans

ibid., 34 (1932), p. 5-20; C. Boyer, s.j., *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1941, p. 179-249; *Saint Thomas et saint Augustin*, dans *La Scuola cattolica*, S. VI, 4 (1924), p. 22-34, ou dans *Essais sur la Doctrine de saint Augustin (Bibliothèque des Archives de Philosophie)*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 138-165 : le P. Boyer y cite à l'appui Bossuet, Kleutgen, Zigliara, etc.; *Autour de l'illumination augustinienne*, dans *Greg.*, 6 (1925), p. 449-453; *Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson, ibid.*, 8 (1927), p. 106-110; *La Philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ?* dans *Nouv. Rev. théol.*, 57 (1930), p. 817-830, ou dans *Essais...*, p. 166-183; *Sant'Agostino (Storia universale della filosofia*, XII), Milano, Bocca, 1946, p. 91-129; I. Sestili, *Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum. I P., q. 105, a. 3*, dans *Xenia thomistica*, II, Romæ, Angelicum, 1925, p. 155-185; *Thomæ Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, dans *Divus Thomas* (Plac.), 31 (1928), p. 50-82; F. Cayré, a.a., *La contemplation augustinienne*, Paris, Blot, 1927, p. 168-194; *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin*, dans *Eph. theol. Lov.*, 6 (1929), p. 23-39, 205-229; *Contemplation et raison d'après saint Augustin*, dans *Rev. de Phil.*, N.S. 1 (1930), p. 369-375, ou dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1930, p. 39-45; *Les Sources de l'Amour divin (Bibliothèque augustinienne)*, Paris, Desclée De Brouwer, 2e éd., 1935, p. 7-49; *Le point de départ de la Philosophie augustinienne*, dans *Rev. de Phil.*, 36 (1936), p. 306-328, 477-493; *L'augustinisme*, dans *L'Année théol.*, 2 (1941), p. 64-88; *L'étude de saint Augustin d'après M. Gilson, ibid.*, 5 (1944), p. 311-320; *Remarques sur la note de M. Gilson, ibid.*, p. 330-334; *Existe-t-il une vraie Philosophie augustinienne, ibid.*, 6 (1945), p. 126-147, ou dans *Initiation à la Philosophie de saint Augustin (Bibliothèque augustinienne, Etudes-Philosophie*, I), Paris, Etudes august., Desclée De Brouwer, 1947, p. 1-23; *Caractères spéciaux de la Philosophie augustinienne*, dans *L'Année théol.*, 8 (1947), p. 57-73, ou dans *Initiation...*, p. 264-281; *Initiation à la Philosophie de saint Augustin (Bibliothèque augustinienne, Etudes-Philosophie*, I), Paris, Etudes august., Desclée De Brouwer, 1947, p. 1-23, 209-294; *Le réalisme de saint Augustin dans la preuve de l'existence de Dieu*, dans *Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1947, p. 233-240; *L'intuition intellectuelle dans la Philosophie de saint Augustin*, dans *L'Année théol.*, 8 (1947), p. 468-471; *Dieu présent dans la Vie de l'Esprit (Bibliothèque augustinienne, Etudes-Philosophie*, II), Desclée De Brouwer, [1951], p. 108, 159-165; *Le grand augustinisme*, dans *L'Année théol. august.*, 12 (1951), p. 305-320; F. van Steenberghen, *La Philosophie de saint Augustin d'après les travaux du Centenaire*, dans *Rev. néo-scol. de Phil.*, 35 (1933), p. 26-265; *La Philosophie de saint Augustin*, dans *La Morale chrétienne (Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin*, I, 1), Paris, Desclée De Brouwer, 2e éd., 1949, p. 36-42, ou dans F. Cayré-F. van Steenberghen, *Les Directions doctrinales de saint Augustin*, Paris, Desclée De Brouwer, 1948, p. 36-42; *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, II *(Les Philosophes Belges*, XIII), Louvain, Inst. sup. de Phil., 1942, p. 414-489, 704-732, reprises dans *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien (Essais philosophiques)*, Louvain, Inst. sup. de Phil., 1946, p. 92-184; *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*. II. *Le XIIIe siècle*, dans A. Fliche-V. Martin-E. Jarry, *Histoire de l'Eglise*, Bloud et Gay, XIII, 1951, p. 196-265.

On lira surtout la controverse Boyer-Gilson sur ce problème fondamental de l'augustinisme et de la philosophie médiévale. Nous avons, pour notre part, brièvement résumé l'interprétation de M. Gilson, qui nous paraît particulièrement heureuse.

[22] « In illa igitur æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis conspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus : nec a nobis nascendo discedit » *(De Trin.*, IX, 7, 12).

un verbe. Car personne ne fait librement ce qu'il n'a pas d'abord exprimé dans son âme [23].

Mais ce verbe est conçu dans l'amour, que ce soit l'amour d'une créature ou celui de Dieu, c'est-à-dire d'une nature changeante ou bien de la vérité immuable [24]. Il sera donc conçu dans la convoitise ou dans la charité [25]; non pas qu'il ne faille pas aimer les créatures, mais, si cet amour des créatures est rapporté au Créateur, ce n'est déjà plus de la convoitise, mais bien de la charité. Il y a, en effet, convoitise lorsqu'on aime la créature pour elle-même. Elle ne sert plus quelqu'un qui veut en user, elle perd quelqu'un qui veut en jouir. Elle ne peut nous être qu'inférieure ou égale : dans le premier cas, il faut en user pour Dieu; dans l'autre, il faut en jouir, mais en Dieu. Nous devons jouir de nous-mêmes, non pas en nous-mêmes, mais en Celui qui nous a faits; nous devons jouir de la même façon que celui que nous aimons précisément comme nous-mêmes. Il naît donc un verbe lorsque, une fois trouvé, il plaît pour pécher ou pour faire le bien [26]. L'amour réunit comme un intermédiaire, notre verbe et l'esprit qui l'engendre, et se resserre avec eux en cette étreinte immatérielle, sans qu'il y ait aucune confusion entre eux [27].

Notre verbe est donc conçu dans la convoitise ou la charité, selon que nous aimons une chose pour elle-même ou pour Dieu. Voyons maintenant comment il dépend de cela même que l'on aime, que la naissance de notre verbe coïncide ou ne coïncide pas avec sa conception. Le verbe conçu et le verbe né sont le même, lorsque la volonté trouve son repos dans la connaissance elle-même, ce qui arrive précisément dans l'amour des réalités spirituelles [28]. En effet, quelqu'un qui

23 « Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito prævenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit » *(De Trin.*, IX, 7, 12). Voir *Tract. in Ioann. Evang.*, 1, 8.

24 « Quod verbum amore concipitur, sive creaturæ, sive Creatoris, id est, aut naturæ mutabilis, aut incommutabilis veritatis » *(De Trin.*, IX, 7, 13).

25 « Ergo aut cupiditate, aut caritate... » *(De Trin.*, IX, 8, 13).

26 « Nascitur autem verbum, cum excogitatum placet, aut ad peccandum, aut ad recte faciendum » *(De Trin.*, IX, 8, 13). Le *De doctrina christiana* (I, 22, 21) ne disait pas tout à fait la même chose : il interdisait de jouir même de son âme comme de celle de son prochain, pour en user, comme de tout le reste, pour Dieu. Mais cette nuance n'a pas ici d'importance.

27 « Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit » *(De Trin.*, IX, 8, 13).

28 « Conceptum autem verbum et natum, idipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquiescit, quod fit in amore spiritualium » *(De Trin.*, IX, 9, 14).

connaît parfaitement et aime non moins parfaitement la justice, la possède déjà, alors même qu'il n'y a pour lui aucune obligation de l'exercer au-dehors dans ses actes. Mais dans l'amour des réalités charnelles et temporelles tout comme pour les petits des animaux, concevoir est une chose et mettre au jour en est une autre. Car ici un objet est conçu lorsqu'on le désire, mais il naît seulement lorsqu'on l'obtient [29]. La convoitise ne se contente pas de connaître et d'aimer l'or, elle veut le posséder; elle ne se contente pas de connaître et d'aimer le manger et les rapports charnels, elle veut encore s'y adonner; il ne lui suffit pas de connaître et d'aimer les honneurs et le pouvoir, elle veut les obtenir. Et alors même qu'elle a obtenu tous ces biens, elle n'est pas encore satisfaite. « Car quiconque boira de cette eau, dit l'Écriture, aura encore soif [30]. » Aussi un psaume ajoute-t-il : « Il a conçu la douleur et enfanté l'iniquité [31]. » Il est donc dit que l'on conçoit la douleur et la souffrance, lorsque l'on conçoit ce qu'il ne suffit pas de connaître et d'aimer et que le cœur brûle et souffre de désir en son absence, jusqu'à ce qu'il l'atteigne et que, par le fait même, il l'enfante en quelque sorte [32]. Aussi le latin appelle-t-il d'un mot heureux, *parta*, les biens retrouvés ou découverts, c'est-à-dire les *reperta* et les *comperta*, expressions dérivées de *partus* [33]. Car « la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché [34] ». Et le Seigneur s'écrie : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés [35] », et ailleurs : « Malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaiteront en ces jours-là [36] ! » Et il dit en rapportant toutes les bonnes actions et les péchés à l'enfantement du verbe : « Tu seras justifié par ta bouche et tu seras condamné par ta bouche [37] », et ce qu'il entend par là c'est,

29 « In amore autem carnalium temporaliumque rerum, sicut in ipsis animalium fetibus, alius est conceptus verbi, alius partus. Illic enim quod cupiendo concipitur, adipiscendo nascitur » *(De Trin.*, IX, 9, 14).

30 Jean 4, 13.

31 Ps. 7, 15.

32 « Dolorem vel laborem dicit concipi, cum ea concipiuntur quæ nosse ac velle non sufficit, et inardescit atque ægrotat animus indigentia, donec ad ea perveniat, et quasi pariat ea » *(De Trin.*, IX, 9, 14).

33 « Unde eleganter in latina lingua parta dicuntur et reperta atque comperta, quæ verba quasi a partu ducta resonant » *(De Trin.*, IX, 9, 14).

34 Jacques 1, 14.

35 Mt. 11, 28.

36 Mt. 24, 19.

37 Mt. 12, 37.

non pas notre bouche visible, mais la bouche invisible de notre pensée et de notre cœur [38].

On voit donc en quoi se distingue l'amour des réalités spirituelles de celui des charnelles, puisque pour les posséder, il suffit précisément de les connaître, et comment, dans l'amour des réalités spirituelles, la conception et l'enfantement du verbe ne se distinguent pas. Mais, puisque l'Écriture justifie ou condamne ce que ce verbe exprime, on a raison de se demander si toute connaissance, ou seulement une connaissance aimée est un verbe [39]. Car nous connaissons aussi ce que nous haïssons, mais il ne faut pas dire de ce qui nous déplaît que l'esprit le conçoit ou qu'il l'enfante [40]. Nous ne concevons pas tout ce qui nous touche de quelque façon que ce soit; certaines réalités sont simplement connues, sans être pour autant appelées des verbes, comme celles précisément que nous haïssons [41]. Car il y a diverses espèces de verbes. Il y a d'abord les mots — *verba* — prononcés ou simplement pensés, qui se composent de syllabes; on appelle encore un verbe gravé dans l'esprit tout ce qu'on connaît, tant qu'on peut le tirer de la mémoire et le définir, alors même que l'objet lui-même déplaît; il y a enfin ce que l'esprit conçoit et qui lui plaît [42]. C'est de ce dernier verbe qu'il faut entendre ce que dit l'Apôtre : « Personne ne dit Seigneur Jésus que dans l'Esprit-Saint [43] », tandis que ceux dont le Seigneur dit : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux [44] », disent la même chose, mais en employant la deuxième espèce du verbe.

Mais, quand nous avons raison de haïr certains objets et que nous avons raison de les condamner, nous approuvons leur condamnation,

38 *De Trin.*, IX, 9, 14.

39 « Recte ergo quæritur, utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

40 « Novimus enim et ea quæ odimus : sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quæ nobis displicent » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

41 « Non enim omnia, quæ quoquo modo tangunt, concipimur [*ou* concipimus] : sed alia ? ut tantum nota sint, non tamen verba dicuntur; sicut ista de quibus nunc agimus » *(De Trin.*, IX, 10, 15 : P.L., XLII, col. 968-969).

42 « Aliter enim dicuntur verba quæ spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur; aliter omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest, quamvis res ipsa displiceat; aliter cum placet quod mente concipitur » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

43 I Cor. 12, 3.

44 Mt. 7, 21.

elle nous plaît et c'est par conséquent un verbe [45]. Ce n'est pas la connaissance des vices, mais les vices eux-mêmes qui nous déplaisent. Il me plaît, par exemple, de connaître et de définir ce que c'est que l'intempérance et cela en est précisément le verbe. Il existe, de même, dans les sciences des vices connus et on approuve avec raison leur connaissance. Un procureur, par exemple, distingue l'essence d'une vertu et sa privation, comme il distingue ce que c'est qu'affirmer et nier, être et ne pas être; il est pourtant condamnable de ne pas posséder une vertu et de tomber dans un vice. Il appartient à la morale de définir l'intempérance et d'en exprimer le verbe, tandis qu'être intempérant appartient précisément à ce que cette science condamne. Il appartient à la grammaire de définir en quoi consiste un solécisme, tandis que commettre cette faute est justement ce que cet art condamne. Un verbe, c'est donc ce que nous cherchons à tirer au clair, à savoir une connaissance dans l'amour. On peut conclure que, parce que l'esprit se connaît et s'aime, c'est par l'amour que son verbe s'unit à lui. Et parce qu'il aime sa connaissance et qu'il connaît son amour, son verbe est dans son amour et son amour dans son verbe et tous deux sont à la fois dans l'esprit, qui s'aime dans cet amour et s'exprime dans ce verbe [46].

Dans ces mots : *approbare, improbare, placere, displicere,* il y a donc de l'amour, puisque saint Augustin nous le dit; cependant, pour saisir le véritable sens de ces expressions et, par conséquent, de cet amour, il ne faut pas les isoler, mais les replacer dans leur contexte spirituel, se rappeler que l'on vient de parler de l'illumination et que, si l'on en a parlé, c'est précisément pour en venir ici. Or, c'est exactement dans la formation, non du concept, mais du jugement qu'intervient l'illumination augustinienne pour rendre raison de sa vérité. On jugeait, lorsqu'on approuvait ou condamnait quelque chose ou que, ce qui revient au même, quelque chose nous plaisait ou nous déplaisait. J'approuvais, par exemple, l'homme qui me parlait de l'esprit humain

[45] « Verumtamen cum et illa quæ odimus, recte displicent, resteque improbantur approbatur eorum improbatio et placet, et verbum est » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

[46] « Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

en général [47] et l'arc que j'avais vu à Carthage me plaisait [48]. Les mêmes expressions reviennent ici pour nous rappeler qu'il s'agit encore de jugement. Il serait du reste étonnant qu'il s'agît d'autre chose, puisque saint Augustin n'a pas de théorie du concept. Bien plus, il nous dit ici en toutes lettres qu'approuver et condamner, c'est comme affirmer et nier, être et ne pas être [49]. Le verbe dit, lui aussi : *est, est; non, non* [50].

« To be or not to be, that is the question » : telle est la question posée par Hamlet chez Shakespeare [51], telle est encore et plus profondément la question à la fois posée et résolue par le verbe de saint Augustin.

On ne peut donc pas douter le moins du monde qu'il ne s'agisse ici du jugement et, puisqu'il s'agit aussi d'un verbe, que ce verbe ne soit ici un jugement [52]. Or, d'après saint Augustin, il faut au verbe, et par conséquent au jugement, de l'amour. En effet, lorsqu'on approuve un objet ou, ce qui revient au même, qu'il nous plaît, ne l'aime-t-on pas ? Cela ne fait aucun doute lorsque l'on approuve l'objet lui-même, dans le cas, par exemple, d'une vertu que l'on aime. Mais ne connaît-on pas aussi ces réalités que l'on hait ? Ne doit-on pas, par exemple, condamner les vices ? Certes, mais condamner les vices n'a rien que de louable, puisque c'est notre devoir; on approuve cette condamnation et on l'aime. Si l'on hait l'objet, on aime la connaissance qu'on en a. En outre, si l'on y prend garde, condamner un vice, c'est condamner la privation d'une vertu; et condamner la privation d'une vertu, c'est approuver cette vertu et, par conséquent, l'aimer. Il reste donc vrai que le jugement est une connaissance aimée et que, si notre verbe est un jugement, notre verbe est une connaissance dans l'amour.

47 « ... cum vero de humana (mente) specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et *approbo* » *(De Trin.*, IX, 6, 9).

48 « Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud *placet;* unde etiam, si *displiceret*, corrigere » *(De Trin.*, IX, 6, 11).

49 « Sicuti sunt in arte nota vitia, et recte approbatur eorum notitia, cum discernit cognitor speciem privationemque virtutis, sicut aiere et negare, esse et non esse... » *(De Trin.*, IX, 10, 15).

50 Mt. 5, 37.

51 *Hamlet*, Act III, Scene 1, 56.

52 M. Gilson a parfaitement raison d'écrire que « c'est le jugement, non le concept, qui est chez lui [saint Augustin] le *verbum mentis* » *(Introduction à l'Etude de saint Augustin*, 3e édition, p. 117, note 2).

III. — L'ÉGALITÉ DE L'ESPRIT ET DE SON VERBE.

Mais l'esprit s'aime lui-même en même temps que sa propre connaissance de lui-même et c'est pourquoi l'esprit, son verbe et son amour sont tous l'un dans l'autre. Ils sont, en outre, égaux entre eux. En effet, toute connaissance d'une réalité d'après son essence ressemble à cette réalité [53]. Car il y a aussi une connaissance de cette réalité d'après sa privation, que nous exprimons dans une condamnation. Mais cette condamnation d'une privation n'est que l'envers de l'approbation d'une essence, aussi cette condamnation est-elle elle-même approuvée. L'âme a donc quelque ressemblance de l'essence connue, soit que cette essence lui plaise ou que sa privation lui déplaise [54].

Alors, en tant que nous connaissons Dieu, nous lui ressemblons, mais cette ressemblance ne parvient pas jusqu'à l'égalité avec Dieu, parce que jamais nous ne le connaîtrons autant qu'il se connaît lui-même [55]. Quand nous connaissons les corps par nos sens, il se produit encore dans notre âme une ressemblance avec ces corps. Car ce ne sont pas les corps, tels qu'ils sont, qui pénètrent alors en notre âme, quand nous nous les représentons, mais plutôt des similitudes de ces corps et nous nous trompons en les prenant pour les corps qu'elles représentent, puisque se tromper c'est précisément prendre une chose pour une autre. La représentation d'un corps dans l'âme est cependant supérieure au corps lui-même, parce que celui-ci se trouve dans une nature supérieure, à savoir cette substance vivante qu'est l'âme [56]. C'est ainsi qu'en connaissant Dieu, bien que nous en devenions meilleurs que nous n'étions avant de le connaître, et surtout que cette connaissance, étant justement aimée, soit par conséquent un verbe et devienne une similitude de Dieu, elle est tout de même inférieure, parce qu'elle se trouve dans une nature inférieure; car l'âme n'est que créature, alors que Dieu, c'est le Créateur [57].

D'où l'on est en droit de conclure que, lorsque l'esprit se connaît et s'approuve lui-même, cette connaissance est à la fois son verbe, de

[53] « Sed omnis secundum speciem notitia, similis est ei rei quam novit » *(De Trin.*, IX, 11, 1).
[54] *De Trin.*, IX, 11, 16.
[55] *De Trin.*, IX, 11, 16.
[56] *De Trin.*, IX, 11, 16.
[57] *De Trin.*, IX, 11, 16.

telle sorte qu'il lui est en tout point semblable et égal, parce que précisément ce n'est ni la connaissance d'un inférieur, comme les corps, ni celle d'un supérieur, comme Dieu [58]. Et, parce que la connaissance porte la ressemblance de l'objet connu, c'est d'une ressemblance parfaite et égale qu'il s'agit ici, puisque c'est le même esprit qui, à la fois, connaît et est connu. Aussi est-elle à la fois une image et un verbe, puisqu'elle dérive de l'esprit et que, d'autre part, elle l'égale en le connaissant et que ce que le générateur engendre lui est ici parfaitement égal [59].

IV. — L'AMOUR NON ENGENDRÉ.

Nous savons maintenant comment l'esprit engendre un verbe qui lui est égal, en s'approuvant, c'est-à-dire dans un jugement [60]. Mais cette conclusion soulève aussitôt un problème. Si le verbe est engendré, l'amour ne le serait-il pas aussi ? Mais qu'est-ce donc que l'amour ? Ne serait-ce pas une image ? un verbe ? ne serait-il pas engendré ? Car pourquoi l'esprit qui engendre sa connaissance en se connaissant n'engendrerait-il pas aussi son amour en s'aimant ? S'il est, en effet, la cause de sa connaissance en étant connaissable, il serait tout aussi bien la cause de son amour en étant aimable. Aussi faut-il avouer la difficulté d'expliquer pourquoi il ne les engendre pas tous les deux [61]. Car les hommes attirés à la foi par la Révélation se posent exactement la même question à propos de la très sainte Trinité, Dieu créateur tout-puissant, à l'image de qui précisément l'homme a été fait et où l'on se demande pourquoi l'Esprit-Saint ne serait pas, lui aussi, engendré de façon à s'appeler aussi un fils [62]. C'est justement ce que nous nous

58 « Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et æquale, atque identidem : quia neque inferioris essentiæ notitia est, sicut corporis; neque superioris sicut Dei » *(De Trin.*, IX, 11, 16).

59 « Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est : hæc habet perfectam et æqualem, qua mens ipsa, quæ novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coæquatur, et est gignenti æquale quod genitum est » *(De Trin.*, IX, 11, 16).

60 « ... cum se mens ipsa novit atque approbat... » *(De Trin.*, IX, 11, 16).

61 « Cur enim mens notitiam suam gignit, cum se novit; et amorem suum non gignit, cum se amat ? Nam si propterea est notionis suæ causa, quia noscibilis est; amoris etiam sui causa est, quia est amabilis. Cur utrumque itaque non genuerit, difficile est dicere » *(De Trin.*, IX, 12, 17).

62 « Hæc enim quæstio etiam de ipsa summa Trinitate, omnipotentissimo creatore Deo, ad cuius imaginem homo factus est, solet movere homines, quos veritas Dei per humanam locutionem invitat ad fidem, cur non Spiritus quoque sanctus a Patre Deo genitus vel creditur vel intellegitur, ut filius etiam ipse dicatur ? » *(De Trin.*, IX, 12, 17).

efforçons de scruter par tous les moyens dans l'esprit humain. Peut-être pourrons-nous ainsi, à l'aide d'une humble image, où notre propre nature nous répond familièrement, comme si nous l'interrogions, élever un regard plus exercé de notre esprit jusqu'à la Lumière immuable à partir de la créature qu'elle éclaire. Mais encore faut-il que la Vérité même nous ait convaincus que l'Esprit-Saint est charité, tout comme nul chrétien ne doute que le Fils ne soit le Verbe de Dieu. Revenons donc interroger et étudier attentivement cette image créée ou cette âme rationnelle, où la connaissance et l'amour temporels d'objets jusque-là ni connus ni aimés nous dictent nettement ce qu'il faut dire, puisqu'il est plus facile à une langue du temps de décrire une réalité également contenue dans l'ordre du temps [63].

Il est d'abord manifeste qu'il peut exister quelque chose de connaissable, c'est-à-dire qui puisse être connu, et qui cependant ne soit pas connu; mais il est impossible que quelque chose qui ne soit pas connaissable soit quand même connu. Il faut donc, de toute évidence, en retenir que tout ce que nous connaissons engendre en nous la connaissance de soi. Car c'est à la fois par son sujet et par son objet que la connaissance est enfantée. Aussi l'esprit est-il, quand il se connaît lui-même, le seul générateur de sa connaissance, puisqu'il en est à la fois lui-même le sujet et l'objet [64]. Or il lui était déjà possible de se connaître avant même de se connaître, mais sa connaissance n'était pas encore en lui lorsqu'il ne se connaissait pas. En se connaissant, il engendre donc une connaissance qui l'égale, parce qu'il ne se connaît pas moins qu'il n'est et que sa connaissance possède la même nature que lui-même, non seulement parce que c'est lui qui connaît, mais aussi parce que c'est lui-même qu'il connaît [65].

63 *De Trin.*, IX, 12, 17.

64 « Primo itaque manifestum sit, posse fieri ut si aliquid scibile, id est, quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ; et cognitum enim et cognitor ipsa est » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

65 « Erat autem sibi ipsa noscibilis, et antequam se nosset; sed notitia sui non erat in ea, cum se ipsa non noverat. Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit : quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiæ est notitia eius, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

Que dire alors de l'amour ? Pourquoi ne faudrait-il pas dire aussi que l'esprit, en s'aimant, engendre son amour ? Car il était aimable pour lui-même avant de s'aimer, puisqu'il pouvait s'aimer, tout comme il était connaissable pour lui-même avant de se connaître, puisqu'il pouvait se connaître. A moins d'être connaissable, en effet, jamais il n'eût pu se connaître; ainsi, à moins d'être aimable, jamais il n'eût pu s'aimer. Mais alors, pourquoi ne pas admettre qu'il engendre, en s'aimant, son amour, comme il engendre, en se connaissant, sa connaissance ? Cela ne montrerait-il pas clairement que le principe de l'amour, c'est ce dont il procède, c'est-à-dire cet esprit lui-même, qui est aimable avant même de s'aimer, et qui est ainsi le principe de l'amour même dont il s'aime [66] ?

Mais on ne peut dire pour autant que l'amour en soit vraiment engendré, comme la connaissance dont il se connaît, parce que c'est déjà uniquement par la connaissance et non plus par l'amour qu'est trouvé ce qu'on peut, par conséquent, appeler en latin *partum* ou *repertum* [67]. Souvent une recherche a précédé pour s'arrêter à ce but qui était de trouver. Car une recherche, c'est justement le désir de trouver. Or, trouver se dit encore *reperire*. *Quæ autem reperiuntur, quasi pariuntur :* ce qu'on trouve est comme engendré; aussi peut-on le comparer à un nouveau-né [68]. Mais où cela se passe-t-il sinon dans la connaissance ? Ce qu'on trouve, en effet, par la connaissance, pour être formé, est d'abord en quelque sorte exprimé [69]. Car, si les objets que l'on trouve en cherchant existaient déjà, leur connaissance cependant, que nous comparons à un nouveau-né, n'existait pas [70]. Or ce désir, qui existe dans la recherche, procède de celui qui cherche, dépend en quelque sorte de lui et n'atteint pas le but visé que l'objet de la recherche, une fois trouvé, ne se soit uni à celui-là même qui le

[66] « Cur itaque amando se non genuisse dicatur amorem suum; sicut cognoscendo se genuit notitiam suam ? An eo quidem manifeste ostenditur hoc amoris esse principium, unde procedit : ab ipsa quippe mente procedit : quæ sibi est amabilis antequam se amet; atque ita principium est amoris sui, quo se amat... » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

[67] « ... sed ideo non recte dicitur genitus ab ea, sicut notitia sui qua se novit, quia notitia iam inventum est, quod partum vel repertum dicitur... » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

[68] « Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas, reperiendi. Quæ autem reperiuntur, quasi pariuntur : unde proli similia sunt » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

[69] « ... ubi, nisi in ipsa notitia ? Ibi enim quasi expressa formantur » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

[70] « Nam etsi iam erant res quas quærendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

cherchait. Et ce désir ou cette recherche, bien que ce ne soit pas encore l'amour dont on aime ce qu'on connaît, puisque précisément il s'agit de le connaître et que, par conséquent, on ne le connaît pas encore, c'est toutefois quelque chose du même genre. Car on peut déjà l'appeler de la volonté, puisque chercher c'est précisément vouloir trouver et que, si l'on cherche ce qui relève de la connaissance, tout homme qui cherche est un homme qui veut connaître [71]. S'il y met de l'ardeur et de la constance, on dit qu'il étudie, ce qui arrive surtout dans l'acquisition de toute science. A vrai dire, cet appétit qui stimule la connaissance et, par conséquent, la précède, saint Augustin n'hésite plus bientôt, dans d'autres contextes, à l'appeler un amour. Mais il s'agira, bien entendu, de l'amour spontané procédant de la connaissance également spontanée et immédiate, qui se distinguent, chez saint Augustin, de la connaissance réfléchie et de l'amour réglé [72]. C'est précisément dans cette connaissance réfléchie de sa nature que l'esprit engendre un verbe et que l'amour réglé peut désormais l'étreindre et l'unir à son principe. L'enfantement de l'esprit est donc précédé d'un certain appétit, quelque nom qu'on lui donne. Dans la recherche et la découverte de ce que nous voulons connaître, la connaissance naît de cet appétit comme un fruit. C'est pourquoi à proprement parler, on ne peut dire de cet appétit, qui conçoit et engendre la connaissance, qu'il n'est ni la génération ni son fruit, et c'est encore pourquoi ce même appétit, qui soupire après la réalité à connaître, en devient proprement l'amour, une fois qu'elle est connue, en tenant embrassé ce fruit bien-aimé, à savoir la connaissance, et en l'unissant à l'esprit, qui l'engendre [73].

En résumé, l'amour n'est pas engendré, parce qu'engendrer c'est tout simplement trouver et que, si l'amour est comme préformé déjà dans l'appétit d'un esprit qui cherche quelque chose, cet appétit ne

[71] « Qui appetitus, id est, inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quo id quod notum est, amatur; hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur; tamen ex eodem genere quiddam est. Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quærit invenire vult; et si id quæritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quærit nosse vult » *(De Trin.*, IX, 12, 18).

[72] *De Trin.*, X, 3, 5-5, 7; 8, 11-10, 16; XIV, 5, 7-6, 9; 14, 18-20; XV, 22, 42; *De Gen. ad litt.*, VII, 21, 28.

[73] « Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quærendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia; ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest; idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit » *(De Trin.*, IX, 12, 18; voir XI, 7, 11-12; XI, 8, 15).

s'épanouit cependant en amour véritable qu'une fois que l'esprit a trouvé ce qu'il cherchait et que c'est précisément en le connaissant, avant de l'aimer, qu'il le trouve. C'est donc plus exactement ce qui est connu, et non pas ce qui est aimé, qui est engendré et voilà pourquoi l'amour n'est pas un verbe, tandis que la connaissance en est un. Il faut avouer que cette solution, fondée sur un rapprochement étymologique des verbes *pario, parere,* enfanter, et *reperio, reperire,* trouver, pour ingénieuse qu'elle soit, reste au premier abord déconcertante.

Mais saint Augustin assimile déjà la sensation et l'imagination à une génération, sans invoquer aucune étymologie [74]. Le jeu de mots relève ici du style d'Augustin et, si l'on décante les images où sa pensée est enveloppée, on y trouve, obscurément exprimé, ce que saint Thomas écrira plus tard dans une langue plus dépouillée et plus technique. Dans la connaissance, trouver c'est engendrer, parce qu'il s'agit ici du jugement et du jugement vrai et que le vrai doit être dans l'esprit, puisqu'il y est reproduit sous l'influence de l'illumination et qu'alors seulement l'amour peut s'y attacher à la fois comme à un fruit et à un bien vers lequel il se porte. Si saint Augustin n'approfondit pas, il ne dévie pas cependant [75]. Saint Thomas, à son tour, établira une analyse précise et comparative de la connaissance qui attire à soi son objet, qui est le vrai, et de l'amour qui est entraîné, au contraire, vers le sien, qui est le bien [76]. Si la filiation n'est pas apparente, il y a du moins une convergence des tendances profondes des deux doctrines.

Il est vrai cependant que saint Augustin lui-même n'est pas encore satisfait de cette solution. Ce problème ne cesse de le tourmenter. Mais à mesure qu'il le retourne de tous côtés et qu'il le creuse, son embarras s'accroît sans cesse et les ténèbres s'épaississent dans son esprit [77]. Avant de conclure le *De Trinitate,* il n'en a pas moins ouvert

[74] *De Trin.*, XI, 5, 9; 7, 11-12.

[75] M. T.-L. Penido écrit au contraire : « Pourquoi faut-il qu'engagé en si bon chemin, il dévie tout aussitôt ? » *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus (Saint Augustin et saint Thomas,* dans *Rev. thom.*, 35 [1930], p. 510).

[76] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, ad 1um; *De verit.*, q. 1, a. 2; q. 4, a. 2, ad 7um; q. 21, a. 1; *In Met.*, VI, lect., 4, n°s 1230-1242; *Summa theol.*, I, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4; q. 82, a. 3.

[77] On peut suivre ce progrès en lisant les aveux de plus en plus désespérés d'Augustin : « Illud illucescit, ut potest » *(De Trin.*, V, 14, 15); « difficile est dicere » *(ibid.*, IX, 12, 17); « et longum est quærendo disserere et temerarium cum disserueris definire » *(Tract in Ioann. Evang.*, XCIX, 4); « difficillimum est generationem a processione distinguere » *(De Trin.*, XV, 27, 48); « distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio » *(Contra Maximinum,* II, 14, 1).

des voies, d'ailleurs diverses, où s'engageront les docteurs du moyen âge. D'abord, le Fils procède de la nature, tandis que le Saint-Esprit procède de la volonté [78]. Et un saint Bonaventure, entre autres, distinguera, par exemple, une procession par mode de nature et une autre par mode de volonté. Mais cette distinction hybride n'est qu'occasionnelle chez saint Augustin et elle est étrangère notamment à sa théorie qui se veut psychologique. Une fois de plus, avant de terminer, il revient scruter dans l'esprit son image de la Trinité. Notre verbe est vrai, quand il est engendré de notre connaissance, c'est-à-dire quand nous exprimons au-dedans de nous ce que nous savons; notre pensée est alors formée par l'objet connu et il en résulte une image très ressemblante de notre pensée, qui l'enfante comme un fruit, tandis que la volonté les unit. La volonté a beau procéder de la pensée, elle n'en est pas pour autant une image. Voilà donc la différence qui distingue la génération de la procession; seule, une image, une ressemblance est engendrée [79]. Le ton désenchanté d'Augustin ne doit pas nous donner le change. D'un seul mot, sans approfondir ni développer, le génie intuitif d'Augustin nous livre ici la solution définitive. C'est cette idée de similitude que saint Thomas lui-même, finalement, retiendra pour la préciser et la justifier [80] et que l'ensemble des théologiens adopteront et développeront après lui pour résoudre ce problème. Le Fils est semblable au Père en vertu même de sa procession, comme le terme d'une opération intellectuelle, alors que, si le Saint-Esprit est semblable, ce n'est pas en vertu de sa procession ni comme le terme d'une opération volontaire. La notion de Verbe comporte une ressemblance qui fait défaut à celle d'amour. Le Verbe ressemble au Père très précisément parce qu'il est le terme d'une procession intellectuelle. La génération

[78] *De Trin.*, XV, 20, 38.

[79] « Ipsa (lux) ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est, quando quod scimus dicimus; quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus vel cogitemus, sed ex illo quod novimus cogitatio nostra formetur; sitque in acie cogitantis *imago simillima* cogitationis eius quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione iungente. Quam quidem voluntatem de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit) non tamen esse cogitationis *imaginem;* et ideo quamdam in hac re intellegibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspicere quod appetere vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest » *(De Trin.*, XV, 27, 50).

[80] *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1; d. 5, q. 2, a. 1; d. 6, q. 1, a. 3; d. 13, q. 1, a. 3, ad 3um; *In III*, d. 11, q. 1, a. 1; *De pot.*, q. 2, a. 4, ad 7um; q. 10, a. 2, ad 11um; *Contra Gent.*, IV, cc. 11, 19; *De ration. fidei*, c. 3; *Contra errores Græc.*, c. 10; *Summa theol.*, I, q. 27, a. 2 et 4; q. 30, a. 2, ad 2um; q. 35, a. 2; *Comp. theol.*, cc. 43, 46.

requiert une opération qui produise essentiellement un individu semblable au générateur; seule donc la procession de l'intelligence remplit cette condition en Dieu, tandis qu'elle manque à la procession de la volonté. Mais n'oublions pas que c'est le génie d'Augustin qui a découvert le premier cette solution [81].

Son intuition psychologique pénètre encore plus avant et ses *Confessions* traduisent le mystère de l'amour dans une formule qui restera justement célèbre : *pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror* [82]. L'image des quatre éléments et la loi de leur pesanteur peut provenir, par Aristote, de la physique grecque, la pensée n'en prend pas moins sa source dans l'Évangile : « Car là où sera ton trésor là aussi sera ton cœur [83] ». Cette psychologie réaliste n'établit peut-être pas à elle seule que l'opération amoureuse produit un terme, on ne peut nier cependant qu'elle oriente de ce côté. Saint Thomas l'aristotélicien s'engagera résolument dans cette voie [84], tandis que Scot l'augustinien s'y refusera [85]. Pénétrons encore avec saint Augustin

[81] On lira sur ce problème l'étude pénétrante de M. T.-L. Penido, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. Saint Augustin et saint Thomas*, dans *Rev. thom.*, 35 (1930), p. 510-522; *Le Rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique (Bibliothèque thomiste*, XV), Paris, Vrin, 1931, p. 280-295. M. Penido cependant ne rend pas justice à saint Augustin.

[82] *Conf.*, XIII, 9, 10. « Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animæ amoribus suis » *(Epist. LV*, 10, 18). « Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur » *(Epist. CLVII*, 2, 9). « Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore, fertur quocumque fertur » *(De civ. Dei*, XI, 28).

[83] Mt. 6, 21; « Delectatio quippe quasi pondus est animæ. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus ibi cor tuum;* ubi delectatio, ibi thesaurus : ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria » *(De musica*, VI, 11, 29). « Non enim amatur, nisi quod delectat » *(Sermo CLIX*, 3, 3).

[84] *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, ad 4um; q. 32, q. 1, a. 1, corp., ad 3um; a. 2, ad 4um; *In III*, d. 26, q. 2, a. 3, q^{la} 2; d. 27, q. 1, a. 1, corp., ad 2um, ad 3um, ad 4um, ad 5um; a. 3, corp., ad 1um, ad 2um, ad 5um; a. 4, corp., ad 10um; q. 2, a. 1; *De verit.*, q. 4, a. 2, corp., ad 7um; q. 26, a. 4; *In Dion. De Div. nom.*, c. 4, lect. 9, circa princ.; *Contra Gent.*, IV, cc. 19, 26; *De ration. fidei*, c. 4; *De pot.*, q. 9, a. 9; *De malo*, q. 6, ad 13um; *Summa theol.*, I, q. 27, a. 3, corp., ad 3um; a. 4; q. 37, a. 1, corp., ad 2um; a. 2, corp., ad 2um, ad 3um; q. 45, a. 7; I-II, q. 23, a. 4; q. 25, a. 2; q. 26, a. 1, 2; q. 27, a. 1; q. 28, a. 1, ad 2um; a. 2, corp., ad 1um; a. 5; q. 29, a. 1, 2; *De virt. in communi*, a. 9; *De spe*, a. 3; *De carit.*, a. 3; *Comp. theol.*, cc. 45-46, 48-50, 52. Le texte controversé *De verit.*, q. 4, a. 2, ad 7um, a été rétabli d'après neuf manuscrits sur onze consultés par I. Chevalier, o.p., *Notule de critique textuelle thomiste*, dans *Div. Thom.* (Plac.), S. III, 15 (1938), p. 63-68.

[85] Sur l'histoire de cette théologie : T.-L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 14 (1937), p. 37-48. La réalité de ce terme est justifiée sans trop d'embarras par nombre de théologiens, l'ensemble des thomistes et d'autres encore, et jusqu'aujourd'hui par les PP. A. Matha, o.p., *De processione Spiritus Sancti*, dans *Angel.*, 12 (1935), p. 171-191; I. Dockx, o.p., *Note sur la procession de terme dans la volonté, ibid.*, 15 (1938), p. 419-428, ou dans *Fils de Dieu par grâce*, Desclée De Brouwer, 1948, note 11, p. 138-144; *L'amour est-il forme ou principe ?, ibid.*, note 111, p. 145-147; *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste*,

plus profondément dans ce mystère. Cet amour est à la fois dans l'esprit et dans son verbe [86]. C'est entre eux un amour intermé-

dans *Nouv. Rev. théol.*, 72 (1950), p. 680-684; R. Garrigou-Lagrange, o.p., *De Deo trino et creatore*, Taurini, Marietti-Paris, Desclée De Brouwer, [1944], p. 67-68, 169-170; H.-F. Dondaine, o.p., *La Trinité*, trad. de saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, II, [1946], p. 401-409; A.-J. Bruneau, o.p., *Dieu, terme immanent de la charité ?*, dans *Rev. thom.*, 52 (1952), p. 225-233. Cependant, après M. Michel et après avoir pratiquement épuisé sur ce point la littérature théologique, M. Penido ne parvient pas à s'en rendre compte et penche curieusement vers la négation scotiste : A. Michel, *Processions divines*, dans *Dict. Théol. cathol.*, XIII, 1re p. (1936), col. 648; *Trinité II. La théologie latine du VIe au XXe siècle, ibid.*, XV, 2e p. (1950), col. 1809-1810; T.-L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 14 (1937), p. 37-48; *A propos de la procession d'amour en Dieu, ibid.*, 15 (1938), p. 338-340. Le sens des deux leçons de *De verit.*, q. 4, a. 2, ad 7um, celle des manuscrits et celle des éditions, si elles sont correctement comprises, revient sensiblement au même; les thomistes ne s'y étaient pas trompés et leurs vues sont aujourd'hui confirmées par la tradition manuscrite; voir I. Dockx, o.p., *Note sur la procession...*, dans *Angel.*, p. 421-424, ou dans *Fils de Dieu...*, p. 140-142. Saint Thomas a toujours conçu l'amour comme une forme, témoin le *De malo*, le *De virtutibus in communi*, le *De spe* et le *De caritate*, tous postérieurs au *De potentia* qui, d'après T.-L. Penido, *Gloses...*, p. 40, n° 29, marquerait un tournant; voir I. Dockx, *L'amour est-il forme...*, p. 145, n° 5. Saint Thomas distingue donc une réalité d'amour de l'acte d'aimer. Mais les vues subtiles et efficaces, opposées à M. Penido par le P. Dockx sont, à leur tour, éclaircies et même redressées par le P. Bruneau. Sur la philosophie de l'amour, voir : A. Nygren, *Den kristna kärlekstanen genom tiderna. Eros och Agape*, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 2 vol., 1930, 1936, trad., *Erôs et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations (Les Religions*, II), Paris, Aubier, 3 vol., 1944, 1952; chez saint Augustin : H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Philosophische Forschungen*, IX), Berlin, Springer, 1929; G. Combès, *La Charité d'après saint Augustin (Bibliothèque augustinienne)*, Paris, Desclée De Brouwer, [1934]; A. Nygren, *op. cit.*, II, ch. 2; *Die Ehrenrettung von amor bei Augustin*, dans Δράγμα *Martino P. Nilsson A.D. IV Id. Iul. MCMXXXIX dedicatum (Acta Instituti Romani Regni Sueciæ*, ser. II, 1), Lund, Gleerup, 1939, p. 367-373; au moyen âge : P. Rousselot, s.j., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge (Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters*, VII, 6), Münster, 1908; A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken...*, II, ch. 4; en thomisme: R. Garrigou-Lagrange, o.p., *Le problème de l'amour pur*, dans *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Juvisy, Ed. du Cerf, [1929], 1, p. 61-162, quelque peu résumé dans les articles *La question de l'amour pur et les principes de saint Thomas*, dans *Supplément à la « Vie Spirit. »*, 20 (1929), p. [229]-[264], et *Confirmation de la solution thomiste du problème de l'amour, ibid.*, p. [265]-[279]; H.-D. Simonin, o.p., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, dans *Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 6 (1931), p. 174, 276; A.-J. Bruneau, o.p., *La causalité physique de l'objet sur l'acte d'aimer d'après Cajetan*, dans *Rev. thom.*, 52 (1952), p. 142-148; L.-B. Geiger, o.p., *Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin (Conférence Albert le Grand*, 1952), Montréal, Inst. d'Et. médiév., Paris, Vrin, 1952. C'est une philosophie vraiment chrétienne de l'amour que saint Thomas tire, non seulement d'Aristote, mais aussi de saint Augustin, du Pseudo-Denys, de l'Ecriture et même du *Cantique des Cantiques*. Et cet intellectualiste est le premier au moyen âge à étudier méthodiquement la structure ontologique de l'amour; voir A.-J. Bruneau, o.p., *Dieu, terme immanent...*, p. 228. Le P. Simonin montre que Jean de Saint-Thomas a encore approfondi le problème de l'amour; le *pondus* de saint Augustin joue encore chez lui, en tout cas, un rôle capital. Il faut rendre aussi ce témoignage au P. Simonin lui-même. On devine combien cette métaphysique de l'amour intéresse la théologie trinitaire.

[86] « ... et amor amantis mentis seseque scientis, in mente notitiaque eius est; ... quia amantem se novit... » *(De Trin.*, IX, 5, 8). « Recte ergo quæritur utrum omnis notitia verbum, an tantum amata notitia... Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia... Et quoniam (mens)... novit amorem, ... amor in verbo (est), et (amor) in... dicente » *(ibid.*, IX, 10, 15).

diaire [87]. Et cet amour unit l'esprit et le verbe qu'il engendre, comme un père et son fils [88]. Il serait sans doute exagéré d'y voir déjà un amour mutuel d'amitié, puisque l'esprit et son verbe ne sont pas encore en nous, à proprement parler, des personnes. Mais cet amour dédoublé et intermédiaire qui unit deux termes ne pourra plus être seulement un amour de soi, mais deviendra tout naturellement, transposé dans une Trinité de personnes réellement distinctes, un authentique amour mutuel d'amitié entre le Père et le Verbe, qui est aussi son Fils [89]. Et entre les positions exclusives et extrêmes d'un amour de soi chez saint Anselme, suivi par Scot, et d'un amour d'amitié chez Richard de Saint-Victor, suivi par saint Bonaventure, c'est saint Thomas [90] qui exprimera le plus exactement la pensée de saint Augustin en l'accueillant tout entière de divers côtés et en enrichissant l'amour de soi de saint Anselme de l'amour d'amitié de Richard [91].

87 « Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit... » *(De Trin.*, IX, 8, 13).

88 « Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit » *(De Trin.*, IX, 8, 13). « Cum itaque se mens novit et amat iungitur ei amore verbum eius » *(ibid.*, IX, 10, 15). « ... idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit » *(ibid.*, IX, 12, 18). « ... ita dilectio quæ visionem in memoria constitutam, et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque coniungit... » *(ibid.*, XV, 21, 41).

89 *De Trin.*, VI, 5, 7; XV, 17, 27; XV, 19, 37.

90 *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, ad 4um; a. 2, 3, 4, corp., ad 1um; a. 5, ad 1um; d. 32, q. 1, a. 1, ad 3um; a. 2; *Contra Gent.*, IV, cc. 19, 23, 26; *De ration. fidei*, c. 4; *De pot.*, q. 9, a. 5, ad 24um; a. 9, sed contra 2, corp., ad 13um, ad 20um, ad 3um contra; q. 10, a. 2, corp., ad 6um, ad 11um; a. 4, ad 8um, ad 9um; a. 5, sed contra 8; *Declar. 108 dub.*, q. 25; *Summa theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 2um, ad 3um; q. 36, a. 4, ad 1um; q. 37, a. 1, ad 3um; a. 2, corp., ad 3um; q. 39, a. 8; q. 41, a. 2, ad 3um; *In Ioann.*, c. 15, lect. 2, n° 1; *Comp. theol.*, cc. 45-50.

91 M. Penido pense encore que saint Thomas a fini par éliminer pratiquement cet amour réciproque des richardiens, et qu'il est paradoxalement continué plutôt par Scot que par son école : *Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 14 (1937), p. 48-68; *A propos de la procession d'amour en Dieu, ibid.*, 15 (1938), p. 340-344. N'ont pas depuis partagé cet avis : R. Garrigou-Lagrange, o.p., *De Deo trino et creatore*, Taurini, Marietti, Paris, Desclée De Brouwer, 1944, p. 171-172; H.-F. Dondaine, o.p., *La Trinité*, trad. de saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris-Tournai-Rome, Desclée, II, [1946], p. 393-401; A. Michel, *Trinité II. La théologie latine du VIe au XXe siècle*, dans *Dict. Théol. cath.*, XV, 2e p. (1950), col. 1819-1820. Saint Thomas n'a jamais écarté complètement l'amour d'amitié de Richard, témoin la *Declaratio 108 dubiorum* et la *Somme*. Or, le P. Mandonnet et Mgr Grabmann sont d'accord pour placer, non seulement le *De potentia*, mais encore la *Declaratio* et la *Somme*, après le *Contra Gentiles*. Il n'y a donc pas à imaginer « de brusques et déconcertants retours en arrière », dans une élimination progressive de l'amour mutuel, qui n'a pas eu lieu, et qui embarrasse M. Penido, *Gloses...*, p. 54, n° 77. Plus justement le P. Dondaine pense même que les thomistes, notamment Cajetan, rejoignent, à travers saint Thomas, saint Augustin lui-même, *loc. cit.*, surtout p. 399, n° 2. Voir sur cette question J. Slipyj, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*, Leopoli, Bohoslovia, 1923; *De principio spirationis in sanctissima Trinitate*, Leopoli,

Enfin, de cet amour transposé en Dieu, saint Augustin distingue une acception commune et une acception propre, c'est-à-dire qu'il y discerne un amour substantiel commun aux trois personnes et un amour propre identifié au Saint-Esprit [92].

Richard TREMBLAY, o.p.,
du Collège dominicain d'Ottawa.

Bohoslovia, 1926; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, Teil : *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen*, 2 vol. *(Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXIX), Münster, Aschendorff, 1930. Après Kant et Hegel, la philosophie contemporaine ne peut guère encore concevoir cet amour de soi en Dieu que comme un « égoïsme transcendantal » ou un « égoïsme solitaire » et même cet amour d'amitié que comme un « égoïsme à deux ». H. BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion (Bibliothèque de Philosophie contemporaine)*, Paris, Alcan, 1932, p. 273-274; M. BLONDEL, *L'Etre et les êtres*, Paris, Alcan, 1935, p. 184-194; pour une critique ou mise au point : H. PINARD, s.j., *Création*, dans *Dict. Théol. cath.*, III (1907), col. 2085, 2163-2173; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1950, II, p. 427-440, 468-470; *De Deo trino et creatore*, Taurini, Marietti-Paris, Desclée De Brouwer, [1944], p. 243-246.

92 *De Trin.*, XV, 7, 12; 17, 27-18, 32; 19, 37. Voir F. CAVALLERA, s.j., *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.*, 2 (1930), p. 385-386.

Un nouveau traité de théologie mariale

De plus en plus, M. l'abbé René Laurentin s'avère un travailleur infatigable et un mariologue qui fait du bon travail. Son œuvre, comme toute œuvre humaine d'ailleurs, appelle des perfectionnements; dans l'ensemble, elle mérite l'admiration. Sans flatterie, nous pensons devoir le dire ouvertement et du premier coup en présentant à nos lecteurs un *Court Traité de Théologie mariale* [1] qui vient de faire son apparition.

Cet ouvrage, on nous l'annonçait déjà quand parvint ici une étude considérable, à la fois historique et spéculative, sur *Marie, l'Église et le Sacerdoce* [2]. A présent, on trouve tout naturel que cette dernière étude ait conduit son auteur à nous donner une vue d'ensemble; elle en contenait déjà les matériaux, et bien davantage. Aussi, vaudra-t-il mieux lire le *Traité* à la lumière et dans le contexte de l'étude qui l'a précédé immédiatement.

Peut-être y gagnera-t-on à relire aussi un essai paru en 1949 sous le titre *Un problème initial de Méthodologie mariale* [3]. Bien des idées sont remuées là, on s'en souvient, et des choses délicates maniées avec une liberté qui a pu susciter alors des appréciations fort diverses. L'auteur cherchait-il lui-même sa voie ? Même à l'heure présente, qui oserait se prétendre, surtout en un domaine aussi neuf, parvenu aux dernières évidences ? En tout cas, des « éléments de solution » couronnaient cette revue des tendances d'hier et d'aujourd'hui en théologie mariale; ils se retrouvent, mais appliqués cette fois et d'autant plus entièrement livrés à la discrétion du lecteur, dans le *Court Traité.*

[1] René Laurentin, *Court Traité de Théologie mariale,* Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 24 cm., 196 p.

[2] Paris, Nouvelles Editions latines, 1953, 688 et 224 p.

[3] Etude parue dans *Maria,* vol. 1, p. 697-706.

Voilà justement ce qui paraît offrir un intérêt spécial dans un traité pourtant si peu étendu. C'est par sa facture et surtout par l'esprit qui l'anime que l'exposé de M. Laurentin s'impose à l'attention, et peut-être à l'attention des chercheurs encore plus qu'à celle du large public auquel l'auteur déclare s'adresser avant tout. Cet exposé, en effet, n'a rien d'une *Somme* et, à ce point de vue, ne saurait être jugé par comparaison avec des ouvrages plus élaborés, encyclopédies ou même manuels. De lui-même, il se range dans la catégorie des *Initiations* visant à « répandre le plus largement possible une connaissance authentique de la Vierge Marie ». Une fois pour toutes, retenons ce propos; et, sans vouloir sous-estimer la connaissance que diffuse si opportunément ce précis, nous examinerons plutôt la voie dans laquelle on nous engage. Question de méthode, en somme.

Dans ce large public auquel s'adresse M. Laurentin, il se peut que des lecteurs, jamais déroutés cependant, trouvent quelque peu difficiles certains passages, notamment dans la seconde partie de l'ouvrage. D'autre part, nous ne croyons pas que ceux-là même résistent au désir de suivre leur guide jusqu'au bout sans même réclamer une pause. Dans une mesure, cela tient à la manière vivante, personnelle, parfois un peu amusante, de l'auteur. Mais, cela s'explique encore davantage par l'allure historique de l'exposé. On a pris pour acquis, à propos de la Vierge Marie, que « le trait, sinon le plus profond, du moins le plus caractéristique de [sa] destinée et de la doctrine qui semble l'exprimer, semble être le *temps :* la loi de la durée et du progrès ». Et l'on a charpenté en conséquence le *Traité :* en deux parties, tour à tour la doctrine mariale et la destinée personnelle de la Vierge sont considérées dans leur progression respective et, dans un cas comme dans l'autre, on va comme tout naturellement de période en période ou d'étape en étape.

Pour soutenir l'intérêt, un tel procédé est assurément efficace; et l'auteur qui vient, non pas de l'introduire en mariologie, mais de l'utiliser de façon si adroite et si fructueuse, mérite des félicitations. Puisqu'il faut le dire, pourquoi la théologie mariale ne tirerait-elle pas davantage parti de ce procédé, là même où elle prend plus d'ampleur, voire une tournure plus systématique ? Sans se croire tenue à faire du temps son principe ordonnateur, ne pourrait-elle pas se faire elle-

même moins statique et moins sidérale en alliant un peu plus l'histoire à la spéculation ? Sans doute, la théologie mariale n'est ni une *Vie* de Marie ni une paraphrase doctrinale logée au cœur d'un récit historique et sans unité plus profonde que celle d'une chronologie. On peut douter cependant que la positive n'ait à rendre à une discipline en pleine formation d'autres services que ceux qu'on lui demande ou qu'on lui impose dans le schème plus ou moins factice des thèses. On peut se demander, entre autres questions, si un sens moins intemporel de la Tradition et un traitement plus équitable, différent même, de ses indications n'amèneraient pas à nuancer plus d'une proposition et à renouveler la position de certains grands problèmes.

Mais, pour en revenir à notre auteur, je ne sais si M. Laurentin lui-même jugerait tout cela praticable dans les cadres d'une mariologie conduite différemment. Ce n'est pas la méthode par lui adoptée qui nous laisse ainsi en suspens, mais plutôt certains considérants apportés ici et là. Bien entendu, nous ne rapporterons pas ceux-ci à notre tour pour discréditer si peu que ce soit une œuvre qui nous paraît tout simplement excellente. A ce compte, mieux vaudrait ne pas aller plus loin : nous avons dit toute l'estime en laquelle il faut tenir une *Initiation* qui dépasse tout ce que nous connaissons en ce genre.

Voici, pour amorcer nos réflexions, une première considération faite par l'auteur : « Si le mot *traité* signifiait déduction abstraite, mise en formules figées, il conviendrait bien mal au propos de cette étude. Il serait en dissonance avec le mot *marial.* En effet, le mystère de Marie n'a pas la logique d'un théorème, mais celle d'une libre destinée, livrée aux orientations parfois déconcertantes de l'Esprit [4]. » En autant qu'ils nous livrent l'intention de l'auteur et la manière caractéristique du *Court Traité*, ces propos sont irréprochables. Mais, s'ils paraissaient en même temps réprouver un agencement inspiré par une loi autre que celle de la durée et du progrès, seraient-ils tout aussi recevables ? Que penser surtout si la contingence ou la liberté d'une destinée comme celle de Marie était ici rappelée pour renforcir cette impression ? On peut cependant se rassurer. L'auteur s'en prend ici aux « formules figées », ainsi qu'aux « excès de logique » ; et il a bien raison. Si sa

[4] *Court Traité...*, p. 11.

pensée se manifeste davantage ailleurs, par exemple dans l'*Introduction* de la deuxième partie, elle n'offre toutefois aucune prise aux griefs que l'on sentait il y a un instant sur le point de se formuler. Voici, du reste, la quintessence de cette pensée : « En montrant les dangers d'un ordre logique et en préférant, pour notre part, donner le pas à l'ordre chronologique de développement, nous ne condamnons pas toute synthèse mariale de type déductif [5]. » Ainsi, on respire à l'aise.

L'équivoque dissipée, reste qu'on eût aimé lire quelques observations complémentaires sur l'opportunité du type déductif. Dans un ouvrage comme celui-ci, on ne peut pas tout dire; c'est entendu. Mais, puisqu'on a décrit les difficultés rencontrées par les partisans ou essayistes d'un ordre logique [6], n'aurait-on pas dû ajouter que les tentatives en valent tout de même la peine et doivent être poursuivies ? Après tout, n'y va-t-il pas de la perfection de la mariologie ? Il est vrai que cela se trouve insinué en quelques endroits de l'ouvrage, notamment dans la *Conclusion générale* [7]. On croirait même assister, en ces dernières pages, à une véritable ébauche d'organisation dite logique; du moins, on y retrouve et l'esprit et certains principes fondamentaux. C'est qu'en cet endroit, l'auteur accepte spontanément la loi de toute théologie, qui est un savoir par les causes encore plus qu'une constatation empirique. Bien plus, ce qui nous a valu cette *Conclusion*, n'est-ce pas la manière même dont le *Traité* a été conduit, une manière ou une méthode inductive pas moins reçue que l'autre en théologie et préparant les voies à l'autre d'ordinaire ? Dans ces conjonctures, quelques mots d'explication sur les procédés divers, mais tous indispensables, de la mariologie eussent fait très bien dans l'introduction de l'exposé doctrinal.

Sur ce chapitre encore, nous admettons volontiers que les essais de systématisation n'ont pas produit jusqu'ici tous les résultats souhaitables; les divergences des contemporains dans le choix d'un principe de synthèse le font bien voir [8]. De là, cependant, à réputer « trop ambitieuse » une méthode réclamée par le mouvement de la théologie mariale qui est, en son meilleur, une communion aux vues de Dieu sur

[5] *Ibidem*, p. 68, note 2.
[6] *Ibidem*, p. 67-68.
[7] *Ibidem*, p. 107-111.
[8] *Ibidem*, p. 61-62.

la Vierge Marie et sur son rôle dans la présente économie de salut, il y a une distance que nous ne saurions franchir sans discréditer la théologie elle-même. Même si la mise en synthèse demeure toujours délicate en théologie, elle n'en est pas moins une opération normale et, pour s'y adonner, on ne saurait exiger au préalable une perception nette et adéquate de la pensée divine.

En mariologie, tout de même, une circonspection spéciale s'impose en raison de notre connaissance très imparfaite de l'intention divine, en raison également de la contingence du mystère de Marie. Si la première de ces deux raisons ne ferme pas tout accès à la prédestination de la Vierge et n'interdit pas au théologien d'ériger en principe premier ce que la Révélation nous livre du décret divin, elle postule, d'autre part, une docilité exempte de toute raideur en face de la Révélation, une acceptation inconditionnée du message divin en même temps qu'un sens aigu de l'absolue simplicité de Dieu. Concernant ces dispositions, le bon vouloir est chose élémentaire et universelle parmi les théologiens. Hélas ! le bon vouloir ne libère pas nécessairement de certaines contraintes provenant d'ailleurs, par exemple, de telle formation reçue, de tel milieu scolaire, de telles traditions familiales. De là, des asservissements qui retardent les conquêtes de la théologie, à l'endroit des chefs de file des « fidélités » qui parfois compliquent au lieu de favoriser la perception de la vérité divine dans les Écritures et dans les enseignements du magistère. Histoire ancienne, que tout cela. Mais, histoire qui, en ce moment, semble bien se répéter au chapitre de la prédestination de Marie. Pour cette raison, on peut se demander avec l'auteur, à propos du décret divin, si nous sommes « en mesure de le définir avec assez de sécurité, surtout dans le stade actuel, inachevé, du développement doctrinal [9] ».

Quant à la contingence du mystère de Marie, il semble que tout n'est pas dit quand on nous parle « d'une libre destinée, livrée aux orientations parfois déconcertantes de l'Esprit » et quand on insiste sur « la gratuité du propos divin, souverainement libre non seulement en son ensemble mais, d'une certaine façon, dans les détails [10] ». Ce faisant, que rappelle-t-on, en effet, sinon la souveraine liberté de Dieu à

[9] *Ibidem*, p. 67.
[10] *Ibidem*, p. 11 et 67.

l'égard de son acte créateur et à l'égard de l'ordre de choses qu'il décrète de préférence à tout autre ? A ce point de vue, tout est gratuit, tout est contingent dans l'univers de la création : les êtres inférieurs, l'homme, la grâce, le péché, l'Église, Marie, même la sainte humanité du Christ. On va sans doute faire observer que, dans le cas présent, l'affirmation de la contingence porte plus loin, effectivement sur les prérogatives de Marie et leurs connexions mutuelles; malgré leur très haute convenance, ajoutera-t-on, ces grandeurs apparaissent d'autant moins nécessaires qu'on ne peut indiquer aucun privilège central dont on pourrait déduire les autres. « Dieu a accordé à Marie tout ce qui convenait à la mère du Verbe Incarné. Nous scruterons ces convenances; mais nous éviterons de les présenter comme des nécessités. S'il y a dans l'ordonnance de la vie et des grandeurs de Marie quelque chose qui donne parfois l'impression d'une nécessité, il s'agit non d'une nécessité logique, mais de ce genre de nécessité qu'on perçoit dans l'ordre de l'art ou de l'amour. Dans un chef-d'œuvre, dans la rencontre profonde de deux destinées, tout paraît nécessaire, et pourtant tout y est souverainement libre et gratuit. Bref, les nécessités que ce chef-d'œuvre, que cet amour imposent ne se laissent pas réduire à une mise en forme logique. Ainsi en est-il de la destinée de Marie [11]. »

Le meilleur de tout ceci, c'est que tout est grâce en Marie et que la contemplation du mystère de Marie s'avère éminemment apte à affiner en nous le sens de la grâce et le sens de l'amour divin, amour on ne peut plus libre dans ses agissements et grâce on ne peut plus manifestatrice de cette liberté. En somme, que la Vierge soit voulue de Dieu, que le Christ le soit également, que l'homme existe, que ce même homme soit appelé à mener la vie divine, tout cela représente autant d'événements contingents dont l'apparition ne s'explique que par un amour divin admirablement prodigue de ses dons. D'autre part, tout cela nous met aux prises avec un autre problème ou, pour mieux dire, nous invite à considérer un autre aspect de la réalité : celui de la nature intime de l'*ordre* de choses librement choisi et réalisé par Dieu dans sa bonté. Pour donner à cette question l'attention qu'elle mérite, il faudrait prendre du recul. Tout au plus pouvons-nous ici soumettre quelques réflexions.

11 *Ibidem*, p. 68.

Dans la mesure où cette question est abordée par l'auteur dans le texte rapporté ci-dessus, elle nous paraît résolue à la manière dont la présence du Christ en notre monde est interprétée par quelques thomistes : dans la présente économie de salut l'Incarnation ferait figure d'événement contingent au regard de réalités jugées nécessaires ou pièces essentielles de cette même économie, par exemple l'homme et sa nature, la grâce et sa nature. Évidemment, ces théologiens comparent ordre surnaturel et Incarnation comme deux effets divins réalisables séparément; et ces effets le sont, en théorie, même si l'ordre actuel résulte effectivement de leur présence simultanée et de leur conjugaison; car, il est clair que la venue du Christ ne s'impose pas en toute hypothèse, même comme moyen pour conduire l'homme à sa fin dans un ordre surnaturel. De plus, on rappelle avec insistance : autre est la nature de la grâce, autre la nature de l'Incarnation. Partant, ont conclu ces théologiens, la prédestination du Christ n'entre pas de droit dans l'économie. Soit. Mais, toutes ces considérations apportent-elles vraiment une réponse à la question de fond : qu'en est-il de la place du Christ dans la *présente* économie de salut ? Ce qu'il s'agit de saisir, ce n'est pas seulement la contingence d'une Incarnation vue « en soi » et en rapport avec un ordre de choses possible, mais la raison d'être du Christ dans un ordre où il n'est de divinisation que par configuration au Fils fait homme pour glorifier le Père par la rédemption de l'homme. Que l'Incarnation ne soit pas de l'essence de la grâce considérée en général, c'est entendu. D'autre part, pour juger de la contingence ou de la nécessité de l'Incarnation dans un ordre donné, c'est de cet ordre même qu'il faut partir pour voir ensuite comment s'agencent en lui Incarnation et grâce. Pour attirer l'attention là-dessus, on se sent d'autant plus à l'aise que ces mêmes théologiens présentent ailleurs l'Incarnation comme rigoureusement nécessaire dès qu'il s'agit d'offrir une réparation adéquate pour le péché. Nécessité hypothétique sans doute, mais tenant à la nature de l'ordre effectivement décrété par Dieu. Comment arrive-t-on, en vérité, à cette nécessité stricte sinon en jugeant des choses d'après leur statut existentiel, sinon en tenant compte des connexions qui actuellement maintiennent toutes choses dans la dépendance et sous l'influence d'une Incarnation rédemptrice ? Et n'est-ce pas la véritable attitude à tenir ? Chose assez surprenante, quand on

revient à la première affirmation touchant la contingence de l'Incarnation, on ne peut que reprocher à ses promoteurs d'introduire, par le moyen d'une abstraction, une coupure arbitraire dans le réel et de se comporter en définitive exactement comme leurs opposants qui scindent en deux parties le décret divin portant sur le Christ. C'est, en substance, par un même procédé — nonobstant la diversité des raisons — que les uns en viennent à situer l'Incarnation en marge des éléments essentiels de l'économie et les autres à considérer la Rédemption comme seconde et accidentelle dans la prédestination du Christ.

Proportions gardées, dans l'ensemble des effets jaillissant de la bonté diffusive de Dieu, la Vierge Marie présente un cas analogue à celui du Christ. N'ayant d'elle-même aucun titre à exister nécessairement, n'étant même pas requise pour que Dieu se fasse homme, n'ajoutant aux mérites et aux satisfactions du Sauveur absolument rien qui puisse en augmenter la valeur, elle nous apparaît cependant rigoureusement nécessaire pour que l'économie actuelle soit portée, dans sa structure même, à la perfection décrétée de toute éternité par Dieu. N'allons pas dire que Marie s'impose à Dieu, pas plus que l'Incarnation d'ailleurs, pas plus que le rachat de l'homme, pas plus que l'homme lui-même, ni la grâce ni tout le reste. C'est plutôt la fin concrète, librement prescrite par Dieu à une économie donnée, qui entraîne par voie de conséquence l'insertion de Marie dans cette économie pour y remplir sa fonction de Mère et d'Associée. Et quand nous parlons de fin, nous entendons bien qu'il soit question de Dieu lui-même en tant que glorifié dans et par une effusion spéciale de son infinie miséricorde. Pour le théologien, il est vrai, il reste une opération délicate à conduire : la perception de cette fin en son mode précis. D'autre part, il est à retenir que le théologien n'a pas à la formuler de son cru, cette fin-là. C'est Dieu qui la lui apprend par sa révélation, comme c'est Dieu qui tout d'abord jette dans l'existence l'univers actuel avec sa contexture caractéristique. Là encore, il faut reconnaître que Dieu ne nous a livré son secret qu'en termes voilés. Néanmoins, il nous en a parlé suffisamment pour nous laisser entrevoir qu'un dessein de miséricorde particulièrement généreuse préside à l'économie actuelle, un dessein qui nécessite la présence de Marie aux côtés du Sauveur. Sans Marie, par exemple, notre solidarité avec le Christ et,

en définitive, notre union à Dieu auraient-elles la perfection qui les couronne en fait ? Et la coopération d'une race pécheresse à son propre rachat pourrait-elle s'étendre au-delà d'une pure acceptation des fruits de salut mérités par l'Homme-Dieu ? Bref, contingent sous un aspect, le mystère de Marie s'impose rigoureusement — d'une nécessité hypothétique, bien entendu — pour la production de certains effets de grâce qui sont eux-mêmes pièces constitutives de l'ordre actuel.

Quand on en vient aux composants de ce mystère, la connexion des prérogatives en Marie pose un problème certes plus épineux. Des rapports de convenance se laissent aisément saisir, par exemple entre la Maternité divine et la plénitude de grâce, l'Immaculée Conception et l'Assomption. Mais, au-delà ? Puisque nous n'en percevons pas, ne disons pas qu'il y a des nécessités; évitons surtout de présumer que tout est nécessaire. Pouvons-nous cependant proposer comme une certitude l'absence de tout lien logique ? Notre connaissance du mystère de Marie est-elle assez pénétrante pour garantir pareille proposition ? Là précisément se noue la difficulté : dans une conscience qui n'a pas fini, tant s'en faut, de s'aviver dans l'Église sous l'action de l'Esprit, dans un développement doctrinal qui n'en est peut-être pas rendu à sa phase la plus décisive. Jusqu'ici, aucune des grandeurs mariales n'a pu être produite, avec l'évidence qu'il faudrait, pour servir de principe premier et de charnière à une mariologie de type proprement déductif. Mais, la raison de tout ceci ne serait-elle pas à chercher de notre côté tout d'abord ? A elle seule, l'imperfection de nos connaissances actuelles constitue comme une sorte de mise en garde constante. En outre, on peut penser que les résultats se feront attendre tant que des concepts étriqués de Maternité divine ou de concours salvifique ne céderont pas la place à des notions vraiment intégrales et plus en harmonie avec le réel. A leur tour, de telles notions ne progresseront sans doute que compte tenu des liens rattachant étroitement le mystère de Marie à celui du Christ comme à celui de l'Église dans la présente économie de salut. Ainsi, nous voilà ramenés avec l'auteur à l'urgence d'une tâche prometteuse entre toutes, déjà inaugurée d'ailleurs : « situer le rôle de la Vierge dans l'ensemble du

mystère chrétien » en évitant soigneusement de faire « une mariologie close [12] ».

Les réflexions qui précèdent, nous l'avouons, n'ont rien d'une recension véritable et digne du *Court Traité;* faites en marge de l'ouvrage, elles ne rendent aucunement compte de sa valeur réelle. Pourtant, que de points intéressants à relever dans l'histoire de la doctrine mariale comme dans l'exposé doctrinal ! On est surpris vraiment qu'une présentation aussi concise soit à ce point riche de doctrine et aussi vivante malgré sa densité. Il y a même des aperçus qui invitent à considérer certaines questions sous un angle neuf et vraisemblablement plus fécond. Et nous ne disons rien de cette précieuse *Table rectificative* [13] que M. Laurentin a bien voulu mettre à notre disposition en attendant de la perfectionner davantage. Du moins, pour ces services une fois de plus rendus à la cause mariale, nos remerciements et nos félicitations à l'auteur.

Marcel Bélanger, o.m.i.
doyen de la Faculté de Théologie.

12 *Ibidem*, p. 62 et 109.
13 *Ibidem*, p. 119-173.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Studii Biblici Franciscani Liber Annuus. I. *1950-1951.* II. *1951-1952.* Jerusalem, Apud Ædem Flagellationis, 1951, 1952. 24 cm., 291 et 321 p.

L'École biblique franciscaine de Jérusalem, fondée en 1927, publie deux annuaires qui relatent brièvement la vie et l'activité de l'école, mais qui attireront plutôt l'attention des savants par les études importantes d'exégèse, d'archéologie et de liturgie ancienne.

Le premier volume contient les contributions suivantes : Paulin Lemaire, *La Bible et les recherches récentes* (en français), p. 1-86; Donato Baldi, *La Terre promise d'après le programme de Josué* (Jos. 13, 2-5) (en italien), p. 87-106; Dalmatius Colombo, *« Pneuma Sophias » et son action dans le monde dans le livre de la Sagesse* (en latin), p. 107-160; Agostino Augustinović, *« Alètheia » dans le 4e Évangile* (en italien), p. 161-190; Sylvester Saller, *Anciennes Nécropoles taillées dans les roches à Béthanie* (en anglais), p. 191-226; Bellarmino Bagatti, *Les peintures médiévales de la pierre de Bethphagé* (en italien), p. 227-246; Bellarmino Bagatti, *Une vue inédite de Jérusalem et environs, du XVIIe siècle, conservée au Caire* (en italien), p. 247-261.

Le deuxième volume contient : Lino Randinelli, *Riches et pauvres dans le livre du prophète Amos* (en italien), p. 5-86; Dalmatius Colombo, *Ce que pense de la vie le livre de la Sagesse* (en latin), p. 87-118; Sylvester Saller, *Les fouilles dans l'ancienne ville de Béthanie* (en anglais), p. 119-162; Donato Baldi, *Les Textes scripturaires dans la liturgie de Jérusalem au IVe et au Ve siècles* (en italien), p. 163-226; Agostino Augustinović et Bellarmino Bagatti, *Excursions aux environs d'Aglun (Nord de la Transjordanie)* (en italien), p. 227-314.

La pagination laisse voir l'ampleur de ces différents travaux soignés et bien documentés; il suffira d'avoir indiqué les titres pour faire soupçonner les richesses que contiennent ces annuaires. Notons les nombreuses illustrations dans les articles consacrés à l'archéologie. Les auteurs qui appartiennent tous à l'ordre franciscain, ont fourni une contribution qui les honore et qu'on souhaite dans toute bonne bibliothèque d'Écriture sainte.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique)

* * *

Rudolf Bultmann. — *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze*, 2. Band, Mohr, Tübingen, 1952. 293 p., br. 13,20 DM, rel. 16,20 DM.

Les articles réunis dans ce volume furent publiés dans diverses revues entre 1930 et 1950; deux articles sont inédits.

Le Dr Bultmann est un des théologiens protestants les plus profonds et les plus influents de notre époque. Le souci fondamental qui sous-tend tout l'effort de sa pensée est en définitive le mystère de notre condition humaine. Ce mystère

enveloppe particulièrement les relations qui existent entre la foi et la raison. C'est ce thème général qui est développé ici sous ses multiples aspects, et spécialement en ce qui concerne la foi biblique et la culture grecque. La théologie dialectique, évoluant dans un climat existentialiste, est appelée à éclairer le mieux la nature de ces rapports.

Dans l'esprit de la Réforme, l'auteur dégage avec vigueur et acuité ce qu'est la foi. Par sa structure personnaliste de confiance en Dieu, elle n'est pas une possession paisible d'un savoir théorique, mais une attitude dialectique qui nous fait avoir comme si on n'avait pas; à chaque instant l'homme y prend conscience de son incertitude constitutive, le confrontant avec le monde pour l'en distancier, et lui révélant Dieu comme une Force qui l'empoigne et le limite. Pour la culture grecque le monde est le domaine des réalisations humaines et Dieu le principe d'intelligibilité dont la raison dispose pour élaborer une conception du monde. L'impossibilité d'une synthèse du Christianisme avec la culture grecque révèle le caractère eschatologique de l'existence chrétienne; dans la liberté de la foi apportée par le Christ, le chrétien vit de par l'avenir.

Les vues que l'auteur expose au sujet de la révélation naturelle, l'humanisme, la religion des grecs, la valeur de l'Ancien Testament, la liberté, le conseil œcuménique, l'herméneutique biblique seront utiles au théologien catholique soucieux de réfléchir sur ses propres positions et d'en expliciter la portée universelle. — Signalons la réédition du premier volume de cet ouvrage.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique)

* * *

Johannes Brinktrine. — *Die Lehre von Gott.* I. Band, *Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und den Vollkommenheiten Gottes.* Paderborn, Ferd. Schöningh, 1953. 24 cm., 298 p., rel. 14,80 DM, br. 12 DM.

Après avoir publié chez le même éditeur un traité de théologie fondamentale (*Offenbarung und Kirche,* 2 vol.), M. Brinktrine envisage un cours complet de théologie dogmatique en huit volumes, dont voici le premier. Ce traité *De Deo Uno* ne se distingue pas de façon particulière quant à l'allure générale et la méthode suivie, de la plupart des traités analogues. La doctrine catholique est énoncée en forme de thèses avec leur note théologique précise. Parmi les données bibliques un traitement de choix est réservé aux noms divins et aux théophanies des deux Testaments : essai méritant de « ressourcement » (p. 69-106). L'éclairage dogmatique se porte sur des questions soigneusement précisées; les solutions accusent une grande fidélité aux enseignements du Docteur Commun, tels qu'ils sont interprétés dans l'école thomiste. En appendice sont données les preuves rationnelles de l'existence de Dieu (p. 248-280). Une bibliographie bien choisie renvoie de préférence aux manuels et ouvrages catholiques.

Ce cours de théologie se construit dans l'atmosphère et l'esprit habituel de nos manuels. L'objectif principal semble être un exposé complet, bien ordonné, concis et substantiel, mais surtout sensible aux exigences de la raison humaine. Il faut féliciter l'éminent auteur d'avoir excellemment accompli cette tâche; son ouvrage soutiendra dignement la comparaison avec les manuels de langue allemande.

Remarquons cependant que la théologie étant une doctrine de salut, il convient de montrer non seulement comment la grâce ne détruit pas la nature, mais plutôt comment elle la perfectionne. Trop souvent encore, la portée religieuse des vérités

de la foi et de la théologie est négligée ou à peine indiquée dans la théologie courante.

Nous souhaitons à l'auteur de pouvoir réaliser une œuvre solide et bienfaisante aussi, illuminant le cœur autant que l'esprit.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique)

* * *

Corpus Christianorum. Series latina. I. *Tertulliani Opera.* Pars 1. *Opera Catholica Adversus Marcionem : Ad Martyras* (cura et studio E. Dekkers); *Ad Nationes* (cura et studio J. G. Ph. Borleffs). Turnholti, Brepols, 1953. 24,5 cm., xxviii-2 tab.-75 p.

Il n'est pas trop tard pour dire du bien d'une aussi louable initiative : œuvre de Bénédictins, elle ne fera qu'ajouter encore à leur titre de patients et minutieux travailleurs intellectuels. Les Bénédictins produisirent peu d'œuvres de théologie spéculative; par contre, la recherche positive et critique leur doit beaucoup, car ils l'ont cultivée avec tant de fidélité et d'à-propos, surtout depuis le XVIIe siècle. Ils ont ainsi contribué à alimenter de la façon la plus sûre les études ecclésiastiques de théologie et d'histoire; redonner aux sources toute leur pureté est une tâche ardue, souvent ingrate, mais combien utile et importante.

Trois années se sont maintenant écoulées depuis que Dom E. Dekkers faisait paraître la *Clavis Patrum Latinorum.* L'ouvrage fut universellement loué, car il constituait un instrument de travail irremplaçable. Mais son mérite le plus grand fut d'introduire une nouvelle édition des œuvres des Pères : c'était l'intention expresse de l'auteur. Munis de cette précieuse clef, les savants Bénédictins avaient déjà décelé les meilleures éditions : leur voie était donc toute tracée, il restait à la parcourir.

Une première et courte étape est maintenant franchie, de la façon la plus heureuse. Les deux œuvres de Tertullien — *Ad Martyras* et *Ad Nationes* — sont excellemment éditées par Dom Dekkers et par M. Borleffs. L'apparat critique est soigné et abondant; sa présentation claire et précise; sa consultation aisée et agréable pour qui sait goûter cette sorte d'agrément. Quant au texte lui-même, il offre toutes les annotations et les surcharges de la critique la plus attentive, sans aucun déplaisir à la lecture courante.

L'édition des textes est précédée de divers renseignements : une préface présente brièvement la grande et tragique figure de Tertullien, puis la liste des « Collections » de ses œuvres; suit une bibliographie dans laquelle paraissent les principaux ouvrages classés selon les sujets; puis la généalogie des divers *codices,* et enfin deux tableaux, le premier contenant les témoignages des écrivains latins sur les œuvres de Tertullien et le second les *codices* et éditions des mêmes œuvres.

Pour être plus complet, peut-être aurait-on pu ajouter souvent des notes historiques utiles : ces additions, bien loin d'alourdir l'œuvre, l'auraient rendue plus abordable. Il n'est pas nécessaire de signaler que, à la fin de l'édition, le lecteur voudra consulter des tables parfaites : un travail de ce genre le mérite.

En somme, l'édition des deux premières œuvres de Tertullien dans le *Corpus Christianorum* est d'une très belle tenue et d'un excellent augure. Souhaitons que la suite paraisse au rythme prévu, comme c'est l'ardent désir des éditeurs et des patrologues.

J.-R. Laurin, o.m.i.

* * *

JOHANNES QUASTEN. — *Patrology*. Vol. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht-Antwerp, Spectrum, 1953. 23 cm., xi-450 p.

L'honneur et le plaisir de recenser le premier volume de l'éminent professeur de Washington ne m'ont pas été accordés : je le regrette vivement, car j'en aurais dit beaucoup de bien. Le second volume est excellent. Et quelle joie de constater qu'en langue anglaise des ouvrages aussi sérieux paraissent maintenant en des domaines où l'on se contentait jusqu'ici de traductions. C'est un signe de vitalité qui n'échappe à personne. Les Professeurs de Patrologie ajoutent une autre raison à leur satisfaction : celle de voir stimulé et facilité le travail de leurs étudiants de langue anglaise.

Dans le second volume de sa Patrologie, l'auteur traite d'abord des écrivains grecs, puis des latins. L'ordre interne est excellent : c'est l'ordre classique. A propos des écrivains plus importants, l'auteur ajoute à la présentation des œuvres, un exposé succinct des points essentiels de leur doctrine. Les remarques de détail, que je voudrais maintenant introduire, sont inspirées par une intention constructive.

On parle souvent d'« École » à propos de l'enseignement que dispensèrent des maîtres chrétiens de l'antiquité. Justin fonda une École à Rome (I, 197), Pantène en fonda une à Alexandrie (II, 4), Origène fit de même à Césarée et Lucien de Samosate à Antioche (II, 121). Le terme ne serait-il pas équivoque ? L'auteur se contente d'en donner les caractéristiques doctrinales : c'est bien, mais cela suffit-il ? Il faudrait être plus concret, dans la mesure du possible. Il semble, par exemple, que l'évêque à Alexandrie, et même à Antioche, ait joué un rôle tout à fait particulier, rôle que l'évêque de Rome n'a pas rempli, semble-t-il, à l'endroit de Justin.

Le paragraphe sur la doctrine des sens scripturaires chez Origène me paraît trop bref : son importance méthodologique exigerait davantage.

Tertullien est bien servi, car il occupe près du quart du volume. A son sujet, la chronologie est importante, tant au point de vue historique que doctrinal; on l'aurait fait mieux sentir en la suivant de plus près, quitte à s'élever à des vues plus larges au paragraphe de la théologie.

Lactance ne jouit pas de la même faveur; il est évident qu'il perd à être ainsi comparé à Tertullien mais, à côté d'Arnobe, il me semble mériter plus que l'auteur ne lui a accordé : les *Divinæ Institutiones*, comme première Somme contre les Gentils, n'ont-elles pas une valeur beaucoup plus grande que les invectives de l'*Adversus Nationes* ? Quant au *De Mortibus Persecutorum*, il innove et, par conséquent, exerce une certaine influence sur l'histoire des idées, influence qu'il aurait été bon de souligner légèrement.

Pourquoi Eusèbe n'est-il pas étudié parmi les Pères anté-nicéens ? Parce qu'il survécut au concile de Nicée (325) et publia même quelques ouvrages après cette date. Sans doute; mais ces derniers ouvrages ne peuvent être comparés aux grands travaux antérieurs qui sont la plus pure gloire d'Eusèbe, surtout l'*Histoire ecclésiastique*, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. Après le concile de Nicée, Eusèbe se fourvoie, se répète et se gonfle.

En éditant la *Patrologie* du professeur Quasten, les Éditions Spectrum se sont enrichies d'un ouvrage bien charpenté et solidement étayé; elles lui ont rendu justice, car une aussi excellente présentation ne peut qu'en favoriser la diffusion que, pour notre part, nous souhaitons la plus grande possible.

J.-R. LAURIN, o.m.i.

* * *

ALEXANDER WILLWOLL, s.j. — *Seele und Geist.* 2e édit. Coll. Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen. Herausgegeben vom Berchmanskolleg in Pullach. Fribourg-en-Br., Herder, 1953. 23 cm., x-226 p. Prix : 12 marks.

Cet ouvrage expose les thèses habituelles de la psychologie rationnelle. La structure de ce manuel est remarquable. L'auteur y aborde successivement l'existence, l'essence et la fin de l'âme humaine. L'exposé des différents thèmes est original et profond. Surtout la description et l'explication de la connaissance humaine est très suggestive. Félicitons l'auteur de nous avoir donné des vues aussi pénétrantes sur la psychologie humaine.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

JOHANNES HIRSCHBERGER. — *Geschichte der Philosophie.* I. *Altertum und Mittelalter.* II. *Neuzeit und Gegenwart.* Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 1952. 23 cm., xvi-476 p. et xviii-642 p.

Par la méthode scientifique de son exposé, cette histoire de la philosophie est de loin supérieure aux autres. Car l'auteur ne nous donne point une sèche énumération de systèmes philosophiques, mais nous fait assister à la naissance et à l'évolution des problèmes philosophiques, tout en réduisant la pensée philosophique à deux types de réflexion : l'empirisme de Hume et le rationalisme de Platon. Il considère tous les systèmes philosophiques comme étant plus ou moins affiliés à un de ces types de réflexion, ou bien aux deux ensemble. Évidemment, à vouloir trop systématiser on risque de perdre de vue les nuances nécessaires et parfois même une des caractéristiques essentielles d'un système : par exemple, l'auteur accentue beaucoup trop les éléments platoniciens dans la doctrine de saint Thomas.

Il faut noter aussi que la doctrine scolastique juive et arabe mérite d'être traitée plus longuement que ne le fait l'auteur. La doctrine de Maître Eckhart est exposée d'une façon magistrale dans une dizaine de pages. Par contre, Alexandre de Halès ne reçoit que douze lignes. On comprend que Kant et l'idéalisme allemand retiennent l'attention pendant cent cinquante pages. Mais Pascal et Malebranche occupent une place fort réduite, qui n'est certes pas en proportion avec leur influence et leur actualité. M. Blondel est exposé d'une façon vraiment objective et sympathique, ce qui est rare dans un manuel. Enfin, les données bibliographiques sont très réduites et même parfois insuffisantes. Ainsi, on ne comprend pas que l'auteur ne cite pas les ouvrages du père Sertillanges et de O. Hamelin, quand il aborde la doctrine de saint Thomas et de Descartes.

Cet ouvrage est appelé à un vif succès, car il n'apporte pas seulement un exposé solide et remarquablement clair des différents systèmes philosophiques, mais encore un véritable enrichissement du point de vue de la doctrine de la *philosophia perennis.*

A. PATTIN, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Immaculée Conception et corédemption

A l'heure présente, la sainteté originelle de la Vierge et sa coopération immédiate à notre rédemption objective n'emportent ni même ne sollicitent une égale adhésion. De la première à la seconde, il y a toute la distance qui sépare un dogme d'une opinion librement, parfois même vivement débattue. Certes, nos divergences de vues en matière de corédemption n'affectent aucunement la vérité objective ou la réalité surnaturelle appelée communément concours marial, pas plus que l'opposition faite jadis à l'Immaculée Conception n'atteignait cette vérité en elle-même. Reste que, subjectivement, le théologien en est à la phase des sondages sur le terrain de la corédemption et qu'en ce moment les partisans de la coopération immédiate sauraient difficilement revendiquer plus qu'une probabilité, si forte apparaisse celle-ci. Au plan de la vie de foi, serions-nous engagés dans le mouvement d'une prise de conscience progressant sous la vigilance de l'Esprit-Saint ? Quelle pourrait être l'issue d'une pareille évolution ? Et tout d'abord, où cette évolution prendrait-elle sa source : dans le révélé formel ou dans une annexe ? Toutes questions demeurées jusqu'ici à peu près sans réponse et accusant, à leur manière, la différence considérable des positions occupées respectivement par l'Immaculée Conception et la corédemption dans la conscience chrétienne de l'heure.

Ce fait, nous le prenons pour acquis, avant de songer à rapprocher les deux points en cause; et, en considérant à la lumière d'un dogme une opinion qui nous paraît recevoir d'ailleurs les garanties les plus sérieuses, nous ne prétendons nullement majorer cette opinion. A vrai dire, aucune tentative ne sera faite ici pour étayer positivement la thèse de la corédemption. On voudrait uniquement savoir dans quelle mesure cette thèse ou plutôt la réalité spirituelle qu'elle met en avant soutient l'éclairage de l'Immaculée Conception. A procéder de la sorte, on ira sans doute à contre-courant du mystère lui-même : en Marie, la

sainteté première ne constitue pas la raison d'être du concours prêté à la rédemption, elle en est plutôt une conséquence logique. Mais, puisqu'il a plu à l'Esprit-Saint de subordonner notre connaissance du concours marial à celle de l'intégrité originelle, comment ne pas voir en cette dernière une introduction normale à celle-là ?

D'ailleurs, le passage d'une vérité à l'autre ne se fera ici qu'en un sens très large. Avant tout, pas d'inférence à partir d'un principe ou d'une vérité mieux connue. Mais, pur rapprochement opéré surtout pour éprouver la consistance d'une doctrine relativement nouvelle. Ces années dernières, quelques auteurs ont présenté le dogme de l'Immaculée Conception comme l'une des pierres sur lesquelles viendrait achopper la thèse de la corédemption. On a répondu diversement : selon les uns, l'antinomie n'est qu'apparente et parfaitement soluble; pour d'autres, le problème d'une antinomie apparente ne se pose même pas. A la rigueur, ces réponses diverses pourraient, en se prêtant main-forte, manifester davantage la vacuité des oppositions faites à la corédemption. Or, elles s'avèrent elles-mêmes inconciliables, tant à cause des notions divergentes qui les inspirent au chapitre de l'Immaculée Conception que des différences qu'elles entraînent dans la nature de la corédemption. Voilà donc une situation passablement confuse. Battue en brèche par des adversaires résolus, la cause de la corédemption serait-elle au surplus desservie par une partie de ses défenseurs ?

Tout cela réclame un examen attentif, loyal. D'autre part, à retourner le problème une fois de plus, ne risque-t-on pas de le rendre inextricable en durcissant les oppositions au lieu de les réduire ? Il ne semble pas; et l'on doit s'attendre à beaucoup mieux de la théologie et des théologiens. Nous savons gré, pour notre part, à ceux qui ont parlé ouvertement. En prenant la liberté d'examiner leurs positions, nous admettons pleinement leur droit de contrôler la nôtre, en laquelle d'ailleurs ils ne trouveront rien de neuf.

I. — DEUX EXTRÊMES.

Deux opinions en cours nous permettront en premier lieu de constater une fois de plus la situation délicate mentionnée il y a un instant. A l'endroit du même sujet, elles s'affrontent résolument :

voilà déjà qui donne à réfléchir. Mais, l'embarras croît bien davantage lorsque ces deux thèses paraissent ruiner toutes deux, l'une délibérément, l'autre inconsciemment, la seule notion recevable de corédemption dans l'état présent des choses. Et c'est en ce sens qu'elles sont ici qualifiées également excessives, extrêmes.

A. Adversaires de la corédemption.

Les écueils à éviter en matière de concours direct à la rédemption sont connus depuis longtemps. A peine la médiation mariale commença-t-elle, avec un saint Bernard entre autres, à prendre de la notoriété, on marqua tout ensemble son ampleur et ses limites. En ce XIIe siècle déjà, Arnaud de Bonneval rappelait que la Médiatrice demeure toujours une créature et une rachetée. Pour Arnaud, cependant, ce rappel introduit sous forme d'objections successives n'était que l'occasion de nouveaux développements où la participation formelle de Marie à la rédemption s'imposait d'autant plus qu'elle triomphait de ces difficultés. Tout ceci est extrêmement révélateur, surtout à une époque où la notion de rachat par préservation ne paraît pas encore avoir émergé pour rallier l'opinion à la conception sans tache de la Vierge.

En vérité — et nous enregistrons là un de ces paradoxes si fréquents en histoire — l'opposition proprement dite à la corédemption mariale n'est apparue qu'en ces derniers temps, plus précisément après 1854. Non que la proclamation des origines toutes pures de Marie ait déclenché cette opposition : celle-ci a plutôt surgi en réaction contre une doctrine parvenue au stade de son énonciation plus ou moins précise et détaillée. D'autre part, c'est un fait que depuis une trentaine d'années, les adversaires de la corédemption produisent le dogme de l'Immaculée Conception comme l'un de leurs appuis les plus fermes. Arrêt ou même régression dans le développement d'une doctrine ? Peut-être. On voit en tout cas, sur le plan des idées, le sérieux d'un tel engagement. Car, une fois établi qu'il y a incompatibilité radicale entre la condition native de l'Immaculée et une coopération immédiate à la rédemption objective, les mariologues — ce serait le cas de la majorité en ce moment — ne pourraient plus maintenir une corédemption illusoire sans tailler dans le vif d'une vérité solennellement définie par le magistère. Encore faut-il établir les prémisses.

Au dire des opposants, il ne faut vraiment pas plus qu'une honnête lecture de la bulle *Ineffabilis Deus* ni plus qu'une perspicacité ordinaire pour constater que le dogme défini il y a tout juste un siècle exclut toute corédemption, au sens fort du mot. La Vierge Marie, en effet, doit sa pureté originelle au Christ Jésus : « *intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem* », dit expressément la définition dogmatique. Voilà, du coup, résolument écartée toute tentative d'égaler, par une association excessive, la Vierge à son Fils. Certes, on ne saurait refuser à Marie une certaine coopération dans l'œuvre du salut; la tradition tient là-dessus un langage trop clair pour que l'on songe même à hésiter. Mais, cette tradition demeure elle-même dominée par une déclaration inspirée traçant les limites à ne jamais franchir : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes : le Christ Jésus fait homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous [1]. » Pour tous, y compris sa Mère en son privilège initial. Car, cette pureté native et la plénitude de grâce qui en est l'aspect positif, l'Immaculée en est redevable à son Fils, non pas simplement comme à Dieu auteur de tout don, mais proprement comme à son Rédempteur. Pie IX enseigne expressément : « *Mariam ob prævisa Christi Domini Redemptoris meritas præservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam.* »

Voilà, authentiquée par l'autorité, une donnée certaine qui barre définitivement la route à toute possibilité de corédemption stricte. La sainteté de l'Immaculée est une sainteté de rachetée, voire de personne plus et mieux que toute autre rachetée par le Sauveur : « *sublimiori modo redemptam* ». Cet enseignement autorisé nous fait voir en l'Immaculée la conquête suprême du Rédempteur, son triomphe achevé sur l'ennemi, la parfaite réussite de sa miséricorde. A ce compte précisément, à ce titre de profiteuse inégalée de la rédemption opérée par le Sauveur, l'Immaculée est on ne peut plus solidarisée avec les rachetés, elle se tient toute du côté de la rédemption passive qu'elle définit presque, en sa qualité d'effet premier et supérieur, tout autre rachat n'étant et ne pouvant être qu'une participation diminuée de ce rachat obtenu en premier et en plénitude.

[1] 1 Tim. 2, 5-6.

Dès lors, comment peut-on faire de Marie une corédemptrice au sens propre, un principe actif de la rédemption, comment peut-on la solidariser avec le Rédempteur plutôt qu'avec les rachetés ? Même en la maintenant à un plan fictif de principe subordonné au Christ, on n'élude pas la difficulté, on ne fait que jouer sur les mots. Car, l'Immaculée Conception étant le rachat opéré en souveraineté par le Sauveur dans l'effet de son choix et de sa prédilection, la rédemption est déjà opérée ou achevée dans sa notion formelle quand cet effet est produit. Par conséquent, au regard de cette même rédemption objective, Marie immaculée n'est pas subordonnée au Sauveur comme un principe second à un principe premier, mais uniquement comme un effet à sa cause.

Ne parlons donc pas de corédemption au sens fort du mot, comme si Marie nous avait rachetés en qualité d'associée à l'activité salvatrice que le Christ a exercée durant son séjour terrestre. Retenons qu'ici-bas, elle a engendré le Sauveur des hommes. Au surplus, ce même Sauveur, dans un geste de souveraine libéralité, nous l'a léguée comme la Mère adoptive plaidant notre cause dans l'application des fruits de la rédemption. Là cependant, et là tout court, se borne le concours actif de Marie dans la rédemption des hommes, concours qui n'a rien d'une corédemption au sens propre, rien d'une coopération immédiate à l'acquisition même des fruits de salut. Disons Marie corédemptrice au sens large, si l'on tient tant au vocable. Mieux vaudrait tout de même s'abstenir d'une pareille appellation, pour bannir toute équivoque [2].

B. Négateurs de la « dette » du péché.

Devant le radicalisme des adversaires de la corédemption, on pourrait être tenté de supprimer la difficulté en opposant une dénégation non moins catégorique à tout ce qu'on a allégué ci-dessus en

[2] L'histoire de cette opposition étant bien connue, nous nous abstenons de rapporter des noms que, d'ailleurs, tout manuel contemporain ne manque pas de citer. Ajoutons seulement que, à très peu d'exceptions près, les adversaires de la corédemption sont restés sur leurs positions. Voici, à titre d'exemple, ce que le R.P. Lennerz, s.j., vient d'écrire dans la revue *Gregorianum*, 1954, p. 94, en recensant l'ouvrage de R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce* : « *Initio auctor refert ea quæ anno 1935 scripsi : Pro Virgine sacerdote, ut in nostra materia adhibetur (i.e. in quæstione de immediata cooperatione B. Virginis ad redemptionem objectivam) traditio afferri non potest. Postquam librum legi, possum perfecte permanere in illa sententia.* »

matière d'Immaculée Conception, tout spécialement au sujet du rachat personnel de l'Immaculée. La Vierge toute pure n'aurait pas été rachetée au sens où l'entendent les adversaires de la corédemption. Elle n'a pas eu besoin de l'être, précisément parce que toujours pure, pure « *in primo instanti suæ conceptionis* » comme l'affirme ouvertement la bulle pontificale. A aucun instant de son existence, par conséquent, elle n'a été dans cette supposée solidarité avec les rachetés. Sa situation exacte, c'est d'être d'une façon privilégiée toute entière du côté du Sauveur. Rien ne s'oppose donc à son association très intime au Christ dans l'accomplissement même de l'œuvre rédemptrice. Au contraire, tout réclame cette association : sa vocation de Mère de Dieu, sa qualité de Mère de grâces, surtout son exceptionnelle prédestination en vertu de laquelle Marie est voulue de toute éternité « *uno eodemque decreto cum divinæ Sapientiæ incarnatione* », ainsi que le rappelle Pie IX.

Pourrait-on prendre plus énergiquement le contre-pied de l'opinion rapportée tout à l'heure ? A noter toutefois que, malgré leur unanimité à professer la coopération immédiate de la Vierge à la rédemption objective, les défenseurs de la corédemption ne tiennent pas tous le même langage, tant s'en faut. On le voit de mieux en mieux à mesure que paraissent les études sur Marie et l'Église. Aux uns, Marie apparaît tout simplement placée aux côtés du Rédempteur et, pour ainsi dire, en face de l'Église; aux autres, elle semble plutôt, nonobstant une association privilégiée au Christ, du côté des hommes et, pour autant, en face du Sauveur. De toute évidence, ce qui, dans une large mesure, se trouve engagé ici, c'est la manière dont la Vierge représente l'humanité auprès du Sauveur, ou mieux, l'idée qu'on se fait de cette représentation. Question trop vaste vraiment pour être abordée en ce moment. Cependant, lors même que nous ne voulons considérer ici le concours salvifique de Marie que dans ses rapports avec l'Immaculée Conception, tout nous porte à voir ce concours et, par conséquent, la fonction de représentante, réellement conditionnés par le privilège initial. Nous insistons : il s'agit de conditionnement et de préparation, nullement de principe constitutif. On ne voit pas, en effet, que la Vierge soit entrée dans l'exercice de sa véritable médiation avant

l'Annonciation [3]. Jusqu'à cet instant, d'autre part, Dieu la préparait indéniablement par une exceptionnelle plénitude de grâce et même des dons naturels, tous placés eux-mêmes sous le signe de l'Immaculée Conception. C'est en ce sens que la corédemptrice nous apparaît réellement conditionnée, dans son être comme dans son activité, par son intégrité première. Or, déjà au sujet de ce conditionnement préalable — pure question préliminaire, après tout, dans l'exposé du concours marial — les avis se partagent entre partisans de la corédemption selon que l'on admet ou que l'on rejette un *debitum peccati* dans le cas de l'Immaculée.

Règle générale, les traités de mariologie apparus depuis le début du siècle ne nous ont pas familiarisés avec la négation pure et simple de la dette du péché en Marie. Rapportant d'ordinaire les opinions assez variées concernant la nature de cette dette, ils tiennent communément l'existence de cette dernière comme une exigence stricte du rachat opéré par mode de préservation dans le cas de l'Immaculée; on ne saurait, affirment-ils, exempter Marie de toute dette sans supprimer du même coup la raison d'être de sa rédemption par le Christ. Aussi, l'existence d'une dette en Marie leur apparaît-elle comme une doctrine absolument certaine, et sa négation comme une doctrine erronée. Point nécessaire de détailler ici les raisons appuyant ces dernières affirmations : elles se ramènent toutes à l'autorité de la bulle *Ineffabilis* professant ouvertement la rédemption de l'Immaculée [4].

[3] Par médiation « véritable », nous entendons la fonction salvifique que dans l'Eglise remplit Marie, en qualité de nouvelle Eve et de mère des vivants, de concert avec le Christ et en subordination plénière au Christ. En un sens plus large, on pourrait appeler médiation l'ensemble des actes posés par l'Immaculée jusqu'à l'Annonciation, et d'abord la présence d'une Immaculée au sein d'un monde pécheur avant la venue du Sauveur. Cette présence et cette activité représentent, en effet, une purification initiale et une certaine remontée de l'humanité vers son Dieu. Mais, on voit qu'il s'agit là bien plus d'une phase de préparation aménagée par Dieu que de médiation rédemptrice proprement en exercice. C'est le Sauveur qui inaugure celle-ci et en garde jusqu'à la fin l'initiative.

[4] Au tome I, p. 251, de *La SS. Vergine Maria,* traduction italienne, faite en 1952, de la mariologie de G. Alastruey, nous lisons : « La Bolla *Ineffabilis* dice che la Beatissima Vergine Maria fu preservata immune da ogni colpa del peccato originale in virtù dei meriti di Cristo; ed è chiaro che questa applicazione anticipata dei meriti di Cristo Redentore a Maria suppone che vi fu in Essa qualche debito del peccato originale. » Encore plus explicite, le P. Roschini, o.s.m., dans sa *Mariologia,* éd. 1948, t. II, 2e partie, p. 91-92 : « *Aliquod debitum peccati in B. Virgine admitti omnino debet, cum Deus ab æterno decreverit B. Virginem orituram esse, modo omnibus communi, ex stirpe peccatrice Adæ... Negato quolibet debito incurrendi peccatum originale, negatur etiam necessitas redemptionis ex parte Virginis. Redemptio enim præservativa bene intelligitur pro immuniate a contractione culpæ originalis, minime vero pro immunitate*

Il nous faut bien admettre cependant qu'une théorie contraire, survivance d'une opinion qui eut jadis ses défenseurs en nombre moins restreint, supprime carrément toute dette sans se croire, bien au contraire, opposée à la doctrine de la rédemption de l'Immaculée. De nos jours, très peu d'auteurs occuperaient cette position avancée : tout au plus deux ou trois, assurent nos traités récents de mariologie. En vérité, il s'en trouve d'autres; et leur sentiment, du moins on l'affirme parfois, serait largement partagé dans l'École scotiste [5]. Sans nous arrêter aux raisons de cette façon diverse d'apprécier choses et gens, voyons un peu comment se présente aujourd'hui cette théorie.

Sur la position elle-même, tout d'abord, on ne peut entretenir le moindre doute : qu'on l'entende dans un sens ou dans un autre et quelle que soit l'importance qu'on lui ait donnée dans le passé, le *debitum peccati* n'est qu'un « expédient » de théologiens aux abois, une tactique malhabile et dangereuse à « éliminer définitivement de la théologie », une opinion « indéfendable [6] ». Bref, nous voilà, et d'un seul coup, aux antipodes des assertions et notes théologiques rapportées il y a un instant.

ab ipso debito contrahendi peccatum originale, quod debitum supponitur omnino. Inutilis enim evadit redemptio pro illo qui nullo modo redimi indiget, cum nullo modo sit sertituti obnoxius, neque re neque debito. Si Deus B. Virginem immunem a quolibet peccati debito voluisset, illam virginali modo ab Adam descensuram decrevisset : quod non fecit. Potest igitur quis sese abstinere a determinatione debiti, utrum nempe sit proximum vel remotum, sed nullimode quis sese abstinere potest a ponendo in B. Virgine, saltem generice, debitum peccati. Post Bullam Ineffabilis Deus sententia quodlibet debitum peccati excludens erronea videtur. » Dans le *Compendium* du P. Keuppens, s.m.a., éd. 1947, p. 59, se trouve exposée la même doctrine, avec la raison suivante : « *Si B. Virgo caruisset debito peccati originalis, non daretur terminus Redemptionis qui est vel saltem personale debitum incurrendi et contrahendi illud.* » S'appuyant, lui aussi, sur la Rédemption préservatrice définie par Pie IX, le P. Merkelbach, o.p., écrivait en 1938 : « *Unde ad immaculatam conceptionem, qualis est in concreto, essentialiter pertinet quod Virgo a debito peccati originalis non fuerit immunis, dum tamen sit ab ipso peccato.* » De même, le P. Garrigou-Lagrange, o.p., dans *La Mère du Sauveur*, p. 38-39. Et, pour finir, cette assertion faite plus récemment par le P. De Aldama, s.j., dans sa *Mariologia :* « *Cum B. Virgo dicatur a peccato originali præservata, in ipso dogmate implicite contineri videtur quædam veluti necessitas habendi peccatum originale; sine hac scilicet præservatione, debuisset peccatum originale contrahere* » (p. 311).

[5] Pour un aperçu des principales opinions en matière de *debitum peccati*, on peut consulter parmi les contemporains : G.-M. Roschini, o.s.m., *op. cit.*, p. 88-93; De Aldama, s.j., *op. cit.*, p. 311-312; E. Longpré, o.f.m., *La Vierge Immaculée*, Montréal, 1939, p. 52-57; J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *L'Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, dans *Vers le dogme de l'Assomption*, Montréal, 1948, p. 308-313; surtout C. Balic, o.f.m., à qui le père Bonnefoy reproche d'avoir écrit dans son opuscule *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria*, Rome, 1941, p. 20 : « *... adeo ut hodie vix aliquis audeat affirmare B. Virginem nullum debitum peccati originalis habuisse.* »

[6] Voir J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *op. cit.*, p. 308, 310 et 313.

A ce propos, justement, il faut savoir que la rédemption de l'Immaculée par le Sauveur n'embarrasse aucunement les négateurs de la dette du péché. Cette dépendance en laquelle se trouve Marie à partir de son premier instant, tous l'admettent, tantôt en termes généraux, tantôt en termes même de rédemption. Voici d'abord la manière dite générale d'affirmer la chose : « Premier, le Christ l'est encore dans l'œuvre de la Rédemption... Toutes les grâces que le Christ distribuera, il les méritera par sa passion et sa mort. La chose est acquise pour les grâces de rachat accordées à l'humanité coupable... Les grâces de préservation accordées aux anges ont même origine... La définition dogmatique du privilège de l'Immaculée Conception nous oblige d'en dire autant en ce qui concerne la grâce de Marie. Le Christ l'a méritée aussi par sa Passion [7]. » Mais, on trouve aussi langage plus explicite, celui-ci par exemple : « Ce fut l'honneur du vénérable Duns Scot, après avoir posé le Verbe Incarné au centre de l'ordre surnaturel comme la source de toutes les grâces concédées aux Anges et aux hommes, d'avoir... déduit le privilège marial de la perfection même de Jésus comme Rédempteur, réconciliateur et médiateur. Le Christ, déclarait-il, étant un médiateur parfait, il convenait qu'il exerçât un acte de médiation parfaite à l'égard de quelque créature et par suite à l'endroit de sa Mère; cet acte ne se réalise que s'il la préserve du péché originel. Loin donc de soustraire Marie à l'influence rédemptrice, un tel acte suppose une application plus noble en soi et plus efficace des mérites du Sauveur : *Ita Maria magis indiguit Redemptore prœveniente peccatum.* C'est cette doctrine même que formule en substance la Bulle Ineffabilis et qu'elle impose désormais à la croyance [8]. »

Le rachat de l'Immaculée pouvant constituer un point crucial dans le système que nous résumons, nous avons tenu à signaler qu'en principe on lui fait droit. Surgit toutefois une question délicate : admis que pour Marie on doive éluder toute dette de péché, que vient faire sa rédemption, même préservatrice ? Puisque rien ne la menace d'une manière ou de l'autre — dette prochaine ou éloignée — a-t-elle vraiment besoin d'être préservée ? On la dit rachetée; mais, de quoi ? Nous

[7] Voir J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse*, Paris, 1949, p. 135.

[8] Voir E. Longpré, o.f.m., *op. cit.*, p. 52.

avouons n'avoir pas trouvé, du moins formulée en termes exprès, la réponse à cette question pourtant normale. De l'ensemble du système, une impression paraît bien se dégager. Reste qu'une impression est avant tout affaire du lecteur; et l'on pourrait reprocher au lecteur de n'avoir pas compris. Aussi, on se serait abstenu de risquer une réponse à la question posée ci-dessus, si déjà cette réponse n'avait été fournie en substance, il y a quelques années, sans s'être attiré de mise au point depuis. En tout cas nous la reproduisons, surtout pour ce qu'elle pourrait valoir aux yeux de l'auteur cité dans le texte suivant : « Dans la perspective dressée par le P. Bonnefoy, Marie serait rachetée non d'un péché, ni d'un *debitum peccati,* mais d'une appartenance même au monde à racheter. D'emblée, elle aurait été aux côtés de Jésus, Rédempteur, sans contracter aucun lien avec l'humanité coupable, si ce n'est le lien de l'appartenance raciale, comme Jésus lui-même, qui, né d'un Femme, sans aucune intervention de père créé, n'en voulut pas moins s'intituler constamment le Fils de l'Homme, pour bien marquer son appartenance raciale à l'humanité, sans que cette appartenance raciale dégénérât en lien de culpabilité en Adam [9]. » Un peu auparavant, montrant qu'il n'y a place pour aucun *debitum* dans le système en question, le même auteur écrivait : « Marie est exempte de toute relation au péché d'Adam, car, bien que fille d'Adam, dans le temps, elle est antérieure à Adam, dans le plan divin de la prédestination. »

Avec ces derniers mots, nous voilà au cœur du système, là où se livre à nous la raison décisive pour laquelle toute dette de péché est déclarée inadmissible en l'Immaculée. A la vérité, d'autres raisons viennent ici ou là s'ajouter à la première, par exemple la nouveauté relative et suspecte du *debitum peccati,* « un tard venu dans la théologie », son instabilité caractéristique, puis cette autre raison inspirée par la piété : « comme il est impossible d'excéder dans la louange du Christ et de sa Mère, il vaut mieux dire plus que moins ». Toutes ces considérations ne se font cependant probantes que dans la mesure où elles présupposent une donnée fondamentale : la primauté absolue et universelle de la Vierge Marie.

Primauté de la très Sainte Vierge ! Le sujet est immense et son traitement en retouches incessantes. Pas sans raison, tout de même, ni

[9] Voir *L'Ami du Clergé,* 1949, p. 499.

surtout sans profit. Les exposés dernière heure manifestent à la fois un effort de critique plus objective ou plus dégagée et le souci prédominant de sauvegarder la perfection de la volonté divine ainsi que l'unité ou la continuité sans brisure du plan divin. De ces exposés, cependant, nous ne retenons ici que ce qui a trait proprement à la dette du péché, c'est-à-dire les raisons invoquées pour contester son existence en Marie immaculée.

Bien entendu, la Sainte Vierge vient toujours en second, *sub Christo*, et dans la dépendance du Sauveur. Occuper la première place en toutes choses, cela revient proprement et exclusivement au Verbe incarné. Aussi, là même où l'on attribue à la primauté de Marie ce que l'on affirme de celle de Jésus, on suppose toujours reconnu que la Mère n'égale ni ne peut égaler son Fils en grandeur ou en excellence. Et cela s'impose d'autant plus que la Vierge, en outre de ne venir qu'après, reçoit du Christ tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est.

Qu'on mette en comparaison, d'autre part, la *Socia Christi* et les autres créatures, immédiatement s'affirme la première avec sa transcendance caractéristique : transcendance tenant sans doute à la qualité supérieure de son être, mais assurée également par ce fait que la bienheureuse Vierge est, avec le Christ et après lui, principe, modèle et fin, à l'égard des autres créatures. D'où ressort sa primauté absolue et universelle : absolue, parce que vraiment antérieure, non dépendante et non conditionnée, comme il en est d'une cause à l'égard de ses effets; universelle, parce qu'atteignant dans sa bienfaisance toutes les créatures sans exception, anges et hommes, saints du ciel et de la terre.

Voilà donc la Vierge Marie, grâce à cette primauté absolue et universelle, contemplée presque au sommet de la hiérarchie des êtres et constituant un ordre à part dont il faut avouer qu'il ressemble bien plus à l'ordre du Premier-né qu'à celui des créatures. Et l'on pressent tout ce qu'apporte à la thèse de la corédemption une position aussi privilégiée aux côtés du Rédempteur. Pour mieux apprécier, cependant, l'intimité de cette association au Sauveur, il nous faut dépasser le temps et tout ce qu'il mesure effectivement pour nous élever jusqu'à la prédestination éternelle; car, c'est là, dans le décret divin, que se noue réellement le mystère de Marie en union avec celui du Christ, comme le rappelle si éloquemment la bulle *Ineffabilis Deus : « uno*

eodemque decreto ». Cet enseignement autorisé rappelle sans doute les liens rattachant étroitement la Mère à son Fils. Mais, plus encore invite-t-il à contempler dans le vouloir divin la priorité de la bienheureuse Vierge sur toutes les autres créatures, voulues après elle et dans sa dépendance, tout comme elles le sont, mais en un sens bien plus fort, après le Christ et dans sa dépendance.

Ici, il importe souverainement de saisir ce que signifie exactement, au plan de la prédestination ou dans l'ordre des intentions divines, cette priorité de Marie. Des expressions comme celles-ci nous fixent déjà passablement : première voulue après le Christ, prédestination survenant immédiatement après celle du Christ, englobée ou comprise dans le décret concernant le Christ, décret logiquement antérieur à tout autre concernant les créatures, décret positif précédant la permission de la faute, prédestination indépendante de celle des créatures inférieures et, en particulier, non conditionnée ni occasionnée par la permission de la faute originelle. Autant de formules indiquant nettement une priorité dans l'intention divine. Pures analogies que ces formules, tout de même. Dieu étant Acte pur, « il n'y a à parler strictement, ni priorité ni postériorité dans sa connaissance et son vouloir; il n'y a en définitive qu'un seul et unique décret divin; toutes les créatures furent, sont et demeureront éternellement *simultanément présentes* à la pensée de Dieu [10]. » Mais, s'il ne peut exister en Dieu d'actes multiples ni de succession temporelle, par contre des relations causales — donc, comportant priorité et postériorité — sont préfixées entre les êtres par l'éternel et unique décret. D'où, la nécessité de recourir à des analogies pour concevoir et décrire l'ordre interne de ce décret. Ainsi, se trouve-t-on autorisé à dire de Marie qu'elle est « première voulue »; de même, et par voie de conséquence, prédestinée de façon « inconditionnée, [c'est-à-dire] sans relations de dépendance avec qui que ce soit, simplement parce qu'elle est Marie, la Femme bénie entre les femmes [11]. »

Un doute pourrait toutefois subsister, en raison de l'unicité de l'acte divin. S'il n'existe qu'un seul vouloir et si toutes les créatures demeurent simultanément présentes à la pensée de Dieu, peut-on encore

[10] Voir J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *La place du Christ dans le plan de la création*, dans *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 277-280.
[11] Idem, dans *Le mystère de Marie...*, p. 59.

parler de premier voulu, de prédestination antérieure et indépendante ? Divers principes, invoqués pour établir la primauté du Christ et de Marie, paraissent illustrer la légitimité de ces analogies d'ordre chronologique. Selon saint Thomas, tout d'abord, « *quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* ». Le Christ étant pour le Docteur angélique, comme pour tous les autres Docteurs inspirés en cela par les Écritures, le Premier-né et la chose la plus merveilleuse de la création, « il a donc été, selon notre manière de concevoir et de penser, conçu et voulu le premier par le Créateur » ; immédiatement après le Christ et avant tous les autres, Marie. Duns Scot, de son côté, professe la même doctrine quand il affirme : « Quiconque veut d'une manière ordonnée, veut D'ABORD la fin et, immédiatement APRÈS, les choses qui sont plus proches de la fin. Or la volonté divine est essentiellement ordonnée. Il se voudra donc lui-même en premier lieu. Immédiatement après lui et hors de lui, il voudra l'âme du Christ. » N'est-ce pas, du reste, pour en revenir à saint Thomas et à ses disciples, ce qu'enseignent les thomistes au chapitre de la prédestination, la gloire étant voulue avant que ne soient prédisposés les moyens, c'est-à-dire la grâce et les œuvres méritoires ? Pas de doute possible, par conséquent : le cas du Christ étant toujours supposé, il s'agit bien pour la Vierge Marie d'une prédestination antérieure à toute autre et, de ce fait, sans relations de dépendance avec tout ce qui est voulu ensuite [12]. Antérieure et indépendante, donc non conditionnée, non occasionnée, non motivée par quoi ou qui que ce soit surgissant ensuite par un décret positif ou permissif.

Nous voilà bien obligés d'admettre que la permission et la transmission du péché n'ont rien à voir, du moins en tant que motifs, avec la prédestination de la Vierge, puisque celle-ci est voulue la première en sa qualité de bien supérieur tandis que le décret permissif ne concerne que l'ange et l'homme — des biens moindres, il va sans dire — appelés à l'existence par un vouloir postérieur. Certes, voulue pour être l'Associée du Christ — et associée par sa grâce et sa gloire bien plus que par sa maternité divine — Marie sera l'Aide du nouvel Adam

[12] L'indépendance de la prédestination mariale est, en effet, une « suite logique » du caractère absolu et de la priorité ontologique de cette même prédestination (voir IDEM, *op. cit.*, p. 140).

jusque dans sa carrière douloureuse de Sauveur : elle sera corédemptrice et Mère des rachetés. Pour autant, n'allons pas croire que le péché et même la réparation de ce mal expliquent ou motivent cette qualité de corédemptrice. C'est le contraire qu'il faut dire. Encore que la fonction de corédemptrice ne représente qu'une modalité dans la vocation de Marie, cette fonction est voulue *d'abord*, afin qu'à l'exemple de son Fils et en union avec lui Marie fasse le don total de soi et incarne, à sa manière, la bonté diffusive de Dieu; *en conséquence*, le péché originel est permis et Dieu, « ayant prévu la désobéissance du premier homme et de la première femme, décrète que les conséquences de ce péché originel s'étendront sur toute l'humanité, son Christ inaccessible au mal moral et Marie, dont le sort est déjà fixé, étant seuls exceptés [13]. »

On voit dès lors toute la futilité d'un *debitum peccati* obérant la Sainte Vierge et constituant une « éclipse » dans l'absolu de sa primauté. Avec une logique extrême, les principes posés ci-dessus réclament l'exemption de toute dette. Il est vrai que Duns Scot et trop de scotistes ont admis un *debitum peccati*, avant même que les thomistes ne le reprissent à leur compte. Qu'à cela ne tienne ! « En fait le *debitum peccati* est né de l'embarras des deux Écoles thomiste et scotiste en face de la conception immaculée de Marie [14]. » Plus on le considère en lui-même ou en fonction de l'ordre des prédestinations, mieux on se convainc qu'il n'est « qu'un expédient pour maintenir debout un ordre des prédestinations insuffisamment élaboré et non viable [15]. »

Encore un mot : il a son importance. Pour toutes les Écoles, l'immutabilité de la volonté divine est une vérité indiscutable; sa toute-puissance, non moins. Or, la théorie de la dette du péché nous rejette en définitive dans l'impasse que voici : ou bien Dieu a révoqué la décision qui agrégeait Marie à l'humanité pécheresse et la soumettait à la loi du péché, ou bien il n'a pas pu réaliser cette décision. Que

[13] « Permis à cause du Christ et de Marie, le péché originel ne pouvait les englober; le décret qui établit sa transmission aux enfants d'Adam est logiquement postérieur à la prédestination de Jésus et de Marie, puisque c'est la volonté d'utiliser leur puissance de sacrifice et de dévouement qui a motivé la permission du péché originel, selon la belle pensée de saint Irénée : *cum præexisteret Salvane, oportebat et quod salvaretur fieri* » (voir IDEM, dans *La Primauté absolue et universelle de N.-S. Jésus-Christ et de la Très Sainte Vierge*, Paris, 1938, p. 48, 38).

[14] IDEM, dans *Vers le Dogme de l'Assomption...*, p. 309.

[15] IDEM, *ibid.*, p. 308.

serait-ce, en effet, que le *debitum* sinon une « imputation », et une imputation qui, pour n'avoir jamais eu d'effet en la Toute-pure, n'aurait pu avoir de consistance que dans un arrêté éternel en Dieu ? Le décret actuel comportant la préservation totale de Marie ou la voulant ce qu'elle est de fait, l'Immaculée, aurait donc annulé une supposée décision antérieure incluant Marie sous la loi commune du péché ? *Absit !* Ce sont là contradictions incompatibles avec la perfection du vouloir divin. Si la Vierge avait été soumise à cette loi commune, « elle aurait été conçue avec le péché »; car, la volonté divine n'est jamais mise en échec. Or, Marie a été gardée indemne de toute tache. Trève donc de *debitum peccati*, puisque rien n'y correspond, ni en l'Immaculée, ni dans sa prédestination éternelle.

Et la Vierge n'en doit pas moins au Sauveur, à la Passion de Notre-Seigneur, son privilège d'Immaculée, comme il est noté dans la liturgie : *ex morte Filii tui prævisa.* Car, « le décret fixant l'origine des dons répartis par le Christ, leur mode d'acquisition, est logiquement antérieur à celui qui appelle Marie au rôle de corédemptrice par quoi elle échappe à la loi générale fixant la transmission du péché originel [16]. »

II. — CONSIDÉRATIONS.

On n'a pas cru devoir résumer plus succinctement cette théologie de la primauté absolue où la corédemption paraît se mouvoir tellement à l'aise. Autant l'opinion adverse se prête à une présentation sommaire et se fait d'abord elle-même concise, directe, autant celle-ci est élaborée et graduée dans son élaboration. Exposé, fait, le débat semble se cristalliser autour de la rédemption de l'Immaculée; le reste surgit en accompagnement. Mais, on a vu le processus s'invertir d'un cas à l'autre : ici, association au Sauveur décrétée avant la permission du péché, donc exemption de la dette même du péché en la Corédemptrice; là, rachat commun, bien que différent, à la Vierge et à l'humanité, donc impossibilité d'une association immédiate à la rédemption objective. Dans ces conjonctures, l'examen direct de chacune de ces positions semble tout indiqué. Nous irons plutôt droit à une vérité commune, tout d'abord, pour peser ensuite les probabilités d'une opinion controversée. L'examen susmentionné se fera à l'avenant.

[16] Idem, dans *La Primauté absolue et universelle...*, p. 49.

A. Sur la rédemption de l'Immaculée.

1. *Une vérité commune : le rachat par préservation.*

Il n'existe pas de proclamation solennelle, de définition proprement dite, énonçant, en termes directs, la rédemption de la Sainte Vierge par le Christ. Sur le fait de ce rachat, d'autre part, aucune dissension dans la croyance actuelle, aucun fléchissement notable dans les âges antérieurs. Et pour cause. On se trouve ici devant un enseignement explicite et répété du magistère ordinaire ainsi que devant une application particulière à Marie d'une vérité révélée : l'universalité de la rédemption. Sa Sainteté Pie XII vient de renouveler cet enseignement [17] en des termes on ne peut plus voisins des expressions de la bulle *Ineffabilis*, dans laquelle l'assertion du rachat de l'Immaculée est implicitement contenue dans la définition même du privilège et, comme chacun sait, ouvertement exprimée en d'autres passages. Aussi, personne ne songe à nier ce rachat. Même au plus fort de la controverse jadis autour de l'Immaculée Conception, on n'a pas cherché à défendre ce privilège en soustrayant la Vierge au Rédempteur, plus précisément, à son action de Rédempteur. On s'est appliqué plutôt à distinguer les modes suivant lesquels agit la rédemption ainsi que les effets très différents obtenus par cette rédemption en Marie et en nous : ici, purification et grâce succédant à un péché antérieurement contracté; là, préservation de toute souillure et collation d'une grâce exceptionnelle dès le premier instant. Et lorsque, tout récemment, le Saint-Père montrait « la dignité infinie de Jésus-Christ et son œuvre d'universelle rédemption portées à leur plus haut degré » par la constitution de Marie dans la grâce, il réaffirmait tout simplement une doctrine expressément propagée au moins depuis les temps de Duns Scot : l'Immaculée a été rachetée plus parfaitement que toute autre créature.

[17] Après avoir, dans *Fulgens corona*, rappelé le dogme et ses convenances, le Saint-Père poursuit : « On ne peut pas dire pour autant que la rédemption du Christ s'en trouve diminuée, comme si elle ne s'étendait plus à toute la descendance d'Adam et que, de ce fait, on retirait quelque chose à la mission et à la dignité du divin Rédempteur lui-même. Car, en scrutant la question à fond et attentivement on voit aisément que le Christ Notre-Seigneur a en réalité opéré de façon très parfaite la rédemption de sa divine Mère, puisque c'est en prévision de ses mérites qu'elle fut préservée par Dieu de toute souillure héréditaire du péché. C'est pourquoi la dignité infinie de Jésus-Christ et son œuvre d'universelle rédemption ne sont pas amoindries ni atténuées par ce point de doctrine; elles sont plutôt portées à leur plus haut degré. »

Or, l'action par laquelle le Christ préserve sa Mère et nous rétablit dans l'amitié divine n'est pas moins rédemptrice, au sens propre du mot, dans le premier cas que dans le second. Ce n'est pas abus de langage ni pure métaphore que cette rédemption de Marie dans la bouche du magistère universel, mais expression transmise et toujours conservée avec sa signification la plus directe, la plus « obvie ». L'origine profonde de cette expression ? Rien autre que l'extension du sacrifice rédempteur à tous les hommes sans exception et, d'autre part, l'appartenance incontestable de la Sainte Vierge à la descendance d'Adam. Quant aux formules mises en œuvre pour expliciter la condition de Marie à cet égard, elles expriment à peu près toutes une solidarité de la Vierge et des humains dans la situation de rachetés, une commune dépendance du Christ considéré en sa fonction de Rédempteur. Ainsi l'on dit de Marie qu'elle est la première des rachetés, celle qui fut rachetée en perfection, celle qui, avant tous les autres, a bénéficié de la mort de son Fils et d'une effusion exceptionnelle de la miséricorde divine. Certes, autant d'expressions qui marquent une diversité de conditions dans la rédemption passive, un partage inégal, peut-on dire, des fruits apportés par le Christ; mais, communauté quand même dans la dépendance du Rédempteur et l'acceptation de son offrande.

On ne saurait par conséquent vider les expressions usuelles de leur sens ordinaire et prétendre que Marie n'a été rachetée qu'improprement. Rachetée improprement ou matériellement, c'est-à-dire redevable de sa grâce au souverain Médiateur sans doute, mais comblée hors du contexte de la rédemption formelle ou dans une ambiance où l'éventualité d'une contamination ne se pose même pas. Rachetée improprement, c'est-à-dire enrichie par une intervention divine où il n'entre rien de la délivrance ni même de la préservation. On n'est, à vrai dire, préservé que d'un péril effectivement menaçant — de près ou de loin, peu importe — tout comme on n'est purifié que d'une souillure déjà contractée. Sans quoi, on ne parle pas de préservation, mais tout simplement de péril inexistant. Ainsi, on ne dit pas que le Sauveur a été préservé du péché, le péché n'ayant rien à voir avec son être en tous sens impeccable. De même ne pourrait-il être question de préservation stricte dans la problématique illusoire d'un rachat matériel, le rachat étant posé matériel précisément parce qu'il ne délie rien et

n'a rien à délier, mais apporte la grâce sans autre formalité. Or, la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de son existence, bel et bien préservée, exemptée de toute tache du péché originel. Quelque péril se faisait donc menaçant, qui nécessitât de la part de Dieu une intervention préservatrice pour que Marie fût immaculée dans sa conception. Il faut, en conséquence, bannir, au nom de la foi, toute hypothèse de rachat impropre. Et quand la bulle *Ineffabilis* attribue l'insigne privilège aux mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, elle nous montre le Sauveur en sa fonction proprement rédemptrice et la Vierge en sa condition de créature formellement rachetée.

2. *Un postulat inévitable : la dette du péché.*

La rédemption de l'Immaculée ne va pas sans que Marie soit un sujet, non seulement racheté réellement, mais avant tout capable de l'être et ayant besoin de l'être sous peine de n'être pas unie à Dieu. Vérité élémentaire, qui a tout de même sa logique et oblige à tenir compte du péché dans la sanctification première de la Vierge. A cette condition seulement, l'Immaculée Conception représente la parfaite victoire du Christ sur le péché. Qu'on s'y refuse, par exemple, en posant *a priori* une Immaculée voulue telle ou préétablie en dehors de toute relation au péché et sans possibilité aucune de contamination, on pourra encore laisser au souverain Médiateur le crédit de cette réussite, mais on privera son activité rédemptrice de son effet le plus accompli. Marie sera sainte, tout aussi sainte et tout aussi pure, mais nullement rachetée, nullement préservée d'une tache qui n'a rien à voir avec elle.

Bien entendu, il s'agit du péché d'origine et, en l'occurrence, d'un péché jamais contracté, puisque l'Immaculée Conception consiste dans la préservation de toute souillure et une plénitude de grâce dès le premier instant. D'où, le péché en question ne peut pas être considéré dans sa transmission effective ou en tant qu'il affecterait son sujet, mais uniquement dans ce qui lui fraye la voie et appelle normalement sa transmission. La dette du péché, quoi ! par opposition au péché lui-même; ou encore, antérieurement à la contamination effective, la nécessité d'encourir, à un titre quelconque, le péché originel. Rien que cela nous interdit de raisonner comme on a pensé pouvoir le faire

pour évincer toute dette : si Marie avait été comprise sous la loi du péché, elle aurait été conçue avec le péché. Ce faisant, on confond deux choses bien distinctes : d'une part, le péché dans sa transmission même; d'autre part, tout ce qui prépare et, en ce sens, explique la transmission s'effectuant en dernier lieu, lorsque celle-ci a lieu.

Autant dire que la loi ou dette du péché désigne un ensemble de facteurs précédant la venue de la créature à l'existence puisque la contraction ou, selon le cas, la préservation se situe à l'instant même où apparaît un nouvel être humain. Et c'est en raison de ces facteurs que l'on assure de l'homme en général qu'il « doit » contracter le péché et exceptionnellement de l'Immaculée qu'elle « aurait dû » le contracter. Langage traditionnel, après tout, puisqu'il date, sinon dans les mots du moins quant à l'esprit, du jour même où Duns Scot accrédita la distinction entre rachat par purification et rachat par préservation : « *Ipsa enim* CONTRAXISSET *originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset* PRÆVENTA *per gratiam mediatoris* [18]. » Langage, au surplus, imposé par la croyance à l'universalité de la rédemption et, tout spécialement, par la croyance à la rédemption préservatrice de Marie.

Il se peut donc qu'en raison de ce qui la prépare, la transmission effective du péché soit due à une créature, sans que le péché se propage par suite d'une intervention miséricordieuse de la part de Dieu : tel est

[18] Voir Oxon., III, d. 3, q. 1 (éd. C. Balic, *Theologiæ marianæ elementa*, Sibeneci, 1933, p. 35). En son contexte, cette sentence révèle encore mieux la pensée de Scot : « *Maria maxime indiguisset Christo ut redemptore; ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset prœventa per gratiam mediatoris. Et sicut alii indiguerunt Christo ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum jam contractum; ita illa magis indiguit mediatore prœveniente peccatum, ne esset ab ipsa contrahendum et ne ipsa contraheret.* » Quoi qu'en disent les négateurs de toute dette, ces mots de Scot impliquant une dette quelconque situent exactement le cas de l'Immaculée : n'eût été l'action préventive de Dieu, Marie aurait contracté le péché d'origine; donc, cette contamination constituait un réel péril pour la Vierge elle-même. On ne peut contester ce dernier point sans nier que Marie ait été formellement préservée ou exemptée ou, si l'on veut, sans rejeter sa rédemption préservatrice par le Sauveur. Quant à définir de plus près la manière suivant laquelle elle a été ainsi préservée — dette éloignée ou prochaine — c'est un problème tout autre. Sur quoi, nous nous contentons de soumettre les deux observations suivantes. D'une part, il faut éviter de poser en Marie elle-même un titre à la contamination : Marie n'a existé que pure de « toute » tache. D'autre part, même si l'on soutient que l'exemption se fait à l'égard de la loi solidarisant tous les hommes en Adam et pas seulement à l'égard de l'application de cette loi, cela n'en demeure pas moins une « exemption » à l'endroit d'un péril menaçant réellement Marie. Bref, puisque rédemption préservatrice il y a, en toute hypothèse s'impose une dette dans nos explications théologiques.

le cas de la préservation au sens propre du mot, préservation comportant le concours du Rédempteur à qui revient, dans la présente économie de salut, de détruire le règne du péché. Ici, il importe de se souvenir que la nécessité de contracter le péché n'est pas une loi absolue ou métaphysique et peut, de ce fait, ne pas aboutir si l'Auteur de la nature et de la grâce suspend son cours. Quand on considère les facteurs par où s'amorce graduellement la propagation finale du péché, on voit bien se préparer par la génération une solidarité physique en Adam; mais, sur la base de cette solidarité et encore par le moyen de la génération, on voit s'en préparer une autre d'ordre moral où Adam n'est plus seulement l'ancêtre, mais le chef qui engage le « status » moral de chacun de ses descendants à son premier instant. D'où vient qu'Adam n'ait pas possédé la grâce à titre purement individuel, mais l'ait reçue pour la transmettre par la génération ? D'où vient que, la perdant, il place également sa descendance dans un état de privation ou de péché ? A n'en pas douter, il existe à la base de la transmission de la grâce comme à celle de la propagation du péché un arrêté divin, un vouloir positif qui n'est pas lié par les natures et les essences, mais s'inscrit dans un tout autre ordre. C'est pourquoi Dieu n'est pas lié par la loi de la propagation du péché originel, par tout ce qui semble devoir rendre un être à venir porteur de ce péché. Et si, en réalité, malgré les facteurs de propagation, une créature ne contracte pas le péché à son premier instant, c'est que Dieu la préserve librement et on ne peut plus miséricordieusement. Cette créature, de son côté, demeurera toujours celle qui a bénéficié d'un traitement de faveur, celle qui aurait dû expérimenter en elle-même la misère commune, mais en a été préservée de fait. Solidaire par conséquent d'Adam pécheur, non par une faute qui d'ailleurs ne la souille pas, mais par les antécédents, par les facteurs de propagation. En cette créature même, rien que de pur, rien que d'honorable; l'infamie et tout ce qui la transmet s'arrête, pour ainsi dire, au seuil de son être [19].

[19] Dira-t-on que cette créature porte aussi en elle-même la raison de sa solidarité en Adam, c'est-à-dire une nature de provenance adamique, et se voit ainsi moralement grevée ? Pareil raisonnement pèche doublement; d'abord, il comporte un passage indu de la solidarité physique à la solidarité morale; de plus, il identifie la solidarité morale inhérente à la dette et la solidarité morale inhérente à la transmission effective du péché. On l'a noté : même si la faute se transmet par la génération, il ne suffit pas de partager en commun avec Adam une même nature pour contracter le péché ou même devoir le contracter; il faut, au préalable, une intervention positive de Dieu plaçant le premier

On a soutenu qu'une telle explication compromet l'immutabilité divine : Dieu aurait d'abord porté un décret qui ne s'est pas vérifié dans le temps pour l'excellente raison qu'il en porte ensuite un second annulant le précédent. L'équivoque saute aux yeux, les facteurs de contamination étant, dans cette objection, tout bonnement assimilés à la contamination effective. C'est entendu : si Dieu avait décrété la contamination effective pour tous sans exception, les choses en seraient demeurées là et il n'y aurait pas eu d'Immaculée. Précisément, la décision divine concernant la Vierge ne porte pas là-dessus, mais sur la préservation d'une contamination appelée par ses facteurs courants. Un seul décret rend compte de tout cela, celui qui s'est réalisé dans le temps; en Marie elle-même il y eut la préservation au premier instant, en Adam et son lignage conduisant jusqu'au couple humain qui engendra activement Marie, il y eut tout ce qui aurait dû normalement aboutir à la conception passive dans le péché. Dette et préservation, dette parce que rédemption préservatrice : tout cela s'enchaîne logiquement, tout cela se vérifia en liaison dans le temps parce que d'abord lié dans un seul et éternel décret.

Et voilà venir l'instance : Marie serait donc dépendante d'Adam ! Impossible, puisqu'il nous faut maintenir sa primauté dans l'ordre des créatures prédestinées.

3. *La primauté de l'Immaculée.*

On a fait de cette question la pierre de touche, pour ainsi dire, révélant la valeur inégale des explications proposées et, tout d'abord,

homme dans la condition de chef et rendant ainsi sa descendance moralement solidaire de sa conduite. Après tout, ni la grâce ni le péché ne sont principes constituants de la nature, même adamique, et le simple fait de partager la même nature physique ne constitue pas, par lui-même, une entrée en grâce ni une contamination par le péché; la solidarité morale est requise. Celle-ci, à son tour, même si elle englobe Adam et tous ses descendants, ne se réalise pas univoquement en tous. Il y a le cas de la rencontre réelle du chef et de ses descendants dans une même faute, commise par le premier et contractée par les autres; il y a le cas exceptionnel, mais non moins réalisé en Marie, d'une pure référence à un péché antérieur qui, n'étant pas contracté, demeure totalement extrinsèque à celle qui en a été préservée. Donc, rien d'ignominieux en cette créature même. La nature physique qui lui vient d'Adam ne constitue pas, par elle-même, un titre à la contamination. La loi divine établissant la continuité morale ? Elle comporte précisément en faveur de l'Immaculée une exception, non quant aux facteurs antécédents faisant que la propagation soit normalement due, mais quant à la propagation elle-même. Affirmer, par conséquent, de l'Immaculée qu'elle aurait dû contracter la faute originelle, ce n'est nullement la grever moralement, porter atteinte à sa pureté intégrale; c'est tout simplement rappeler que l'Immaculée est, plus que tout autre, redevable à la miséricorde qui l'a rachetée mieux que tout autre.

des différentes manières d'entrevoir le mystère de l'Immaculée Conception. Forcément, tout de même, nous nous en tiendrons à quelques réflexions provoquées par la doctrine résumée plus haut et dont la logique, assure-t-on, réclame la suppression de toute dette en dépit de ce que Duns Scot a pu professer.

Avant tout, nous ne songeons aucunement à lésiner sur le fait de cette primauté, sur son caractère universel — la subordination au Christ étant sauve, bien entendu — et sur tout ce que cette primauté comporte de priorité proprement dite, non seulement en excellence ou en perfection statique, mais en véritable causalité finale, exemplaire et efficiente. Nous appuyant sur le principe « *uno eodemque decreto præstituta* », nous croyons devoir appliquer à la Vierge ce que saint Thomas, appuyé lui-même sur l'Écriture et la tradition, affirme de la primauté du Sauveur, soit au chapitre de la grâce capitale, soit au chapitre de la prédestination du Christ.

Même réflexion au sujet de la prédestination éternelle postulée par la primauté réalisée dans le temps — et pour toujours — en Marie. Même si la venue de l'Immaculée après des millénaires de générations humaines pouvait donner l'illusion du contraire, sa primauté n'en reste pas moins l'objet du décret éternel. Du reste, cette position de la nouvelle Ève dans l'histoire à une date ultérieure comparativement à celle de l'apparition du premier couple humain ne présente aucune difficulté, puisque la primauté décrétée par Dieu n'est pas d'ordre chronologique.

Avec cette prédestination, d'autre part, nous voilà au point crucial. Une fois posé le principe, d'ailleurs indiscutable, de l'unicité et de la simplicité de l'acte divin identique à l'être de Dieu, il n'est plus permis de rendre compte de la priorité de Marie par des « avant » et des « après » affectant le vouloir divin en lui-même. Pour le déclarer sans ambages, des formules comme celles-ci : « Dieu veut d'abord ceci, ensuite cela », « Dieu prédestine d'abord à une chose, ensuite à une autre », et d'autres expressions de même acabit, sont trop lourdes d'équivoques pour figurer couramment dans un langage de précision. Et, dans la mesure où de semblables expressions véhiculent ou préparent et accréditent la notion de prédestination « indépendante » ainsi que celle de primauté « absolue », ces notions ne sont pas plus

recevables. Mais, il faut bien s'exprimer, observera-t-on, rendre l'idée de primauté. D'accord. Concédons même que le langage populaire puisse se permettre des libertés interdites, disons, au théologien. Interdites parce que la théologie, celle de tous les théologiens sauf erreur de notre part, souligne avec véhémence qu'en Dieu les relations de priorité et de postériorité sont établies ou préétablies entre les objets multiples d'un seul et même décret, sans affecter ce décret dans son infrangible simplicité.

Encore, s'il ne s'agissait que de mots. Nous en avons l'impression très nette : malgré les précautions dont on s'entoure d'abord, les mots imposent, très tôt même, leur sens ordinaire et dictent une doctrine en opposition directe aux précautions prises en commençant; nous oserons même dire qu'ils substituent à la vérité qu'on recherche l'erreur qu'on a d'abord prétendu combattre. Ainsi, lorsqu'après avoir mis en vedette que toutes les créatures sont simultanément et éternellement présentes à la pensée de Dieu parce qu'il n'y a ni priorité ni postériorité dans sa connaissance et son vouloir, on affirme et on répète ensuite que Marie est voulue la première à tel point que sa prédestination précède le décret comportant la création de l'homme, la permission de son péché et son relèvement, on substitue, qu'on le veuille ou non, aux relations causales qu'on voulait maintenir uniquement entre les êtres décrétés une multiplicité et une succession dans le décret lui-même. Aussi, point surprenant que l'on maintienne tout ensemble que la priorité de la Vierge soit celle d'une cause et que cette priorité soit voulue d'abord et absolue, indépendante, c'est-à-dire avant que n'entrent en considération des effets et l'ordre de cause à effets. Mais, demanderons-nous, qu'est-ce qui peut assurer à un être la priorité propre à la cause tant qu'il n'est pas encore question d'effets prévus pour lui, au moins comme possibles ? Qu'est-ce qui en fait un premier, tant qu'il n'est pas question de seconds ? On oublie, semble-t-il, que les vocables « cause » et « priorité d'ordre causal » importent essentiellement relation d'un être à un ou plusieurs autres et que la considération de ces derniers — ou l'ordre à ces derniers — entre nécessairement dans l'ontologie du premier. Cet oubli, à son tour, ne vient-il pas précisément de ce que l'on a fait usage de formules métaphoriques d'ordre chronologique, appliquées par surcroît à l'acte divin, pour exprimer des relations

causales qui ne sont pas, comme telles, de l'ordre du temps et qui ne concernent que les objets multiples d'un seul et même décret éternel ? Encore une fois, on ne peut se passer de formules. Tout de même, au lieu de parler de « premier voulu » et de « prédestination antérieure », mieux vaudrait parler d'êtres prédestinés simultanément et disposés en ordre par cette prédestination simple, l'un prévu et voulu pour être cause, les autres pour être dépendants de cette cause.

Mais alors, on ne pourrait plus présenter la prédestination du Christ et de Marie comme logiquement antérieure, selon notre manière de voir, au décret concernant l'ange, l'homme et le reste de l'univers ? Hé non ! pas plus, d'ailleurs, qu'on ne peut l'introduire comme logiquement postérieure à la permission du péché et au décret de restauration universelle dans le Christ et Marie. Encore une fois, il n'y a pas succession de décrets en Dieu et on ne peut pas en laisser supposer; la multiplicité et l'ordre dans cette multiplicité n'affectent que les effets voulus, nullement la volition en elle-même. Pour la même raison, mieux vaudrait s'abstenir de préconiser une primauté « absolue », du moins tant qu'on y attache un sens indéfendable.

Pure affaire de mots ? Pas tellement, puisque l'on invoque à l'appui des « avant » et des « après » dénoncés plus haut le principe de la fin voulue avant les moyens ainsi que celui de la prédestination à la gloire survenant avant la prédestination à la grâce. En quoi, il nous paraît qu'il y a doublement méprise : d'abord, par une application indue, faite à Dieu, d'un principe valable pour la créature uniquement; puis, par l'interprétation abusive d'une formule faite pour signifier la gratuité de la prédestination, rien de plus.

En premier lieu, il ne se peut pas que Dieu, ordonnateur souverainement sage mais ordonnateur en la seule manière qui lui convienne, veuille la fin avant les moyens, comme passant d'une volition à l'autre. Pour autant, il ne se peut pas que la créature la plus parfaite soit par lui voulue, en sa qualité de fin, avant les créatures inférieures et indépendamment de celles-ci. Cela implique, qu'on le veuille ou non, un fractionnement de l'acte infiniment simple et intercale des espaces dans la volition même. Mise en principe l'absolue simplicité de l'acte de science pratique par lequel Dieu voit et cause les êtres de sa création, en les atteignant tous aussi immédiatement, les imparfaits comme les

plus parfaits, ceux qui sont moyens et subordonnés comme ceux qui sont causes et se subordonnent les autres, il est plutôt indiqué de dire : comme Dieu est le parfait sage à l'œuvre et veut un ordre dans ses créatures, en l'unicité de son acte, il dispose tout pour qu'un être soit premier ou cause l'égard des autres et ces autres, effets et moyens par rapport au premier. Plus expressément, il dispose tout pour que les créatures soient entrelacées selon des causalités multiples, où l'inférieur par exemple qui est pour le plus parfait dans l'ordre de la finalité ou de l'exemplarité, en dépende également au point de vue de l'efficience, mais où le plus excellent se trouve au profit de l'imparfait dans l'ordre de l'utilité. Et c'est dans le contexte de cet ordre propre à la création que doit s'entendre l'axiome thomiste appliqué à Dieu : « *Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis.* » Oui, incontestablement, Dieu aime davantage d'un amour productif la créature en laquelle il met davantage de lui-même et qu'il rend meilleure. Mais, il ne la veut ni avant, ni après les autres moins privilégiés; il la veut par le même acte, aussi immédiatement. Et en mettant ses préférences en cette créature, il en dispose pour qu'elle soit cause pour les autres, pour que par elle, en un mot, la création fasse retour à son principe.

Ce qui précède s'inspire de saint Thomas, de sa doctrine sur Dieu, sa simplicité, son immutabilité, sa science, notamment de son vouloir [20]. La doctrine thomiste de la prédestination à la gloire *ante prævisa merita* ferait-elle brèche à ces principes ? Qu'on se garde bien de l'insinuer, répondrait saint Thomas; qu'on parle, en effet, de volonté divine ou de prédestination, les mêmes principes doivent nous guider [21]. Donc, un seul acte de prédestination portant à la fois, simultanément, sur la gloire et les mérites; pas question de priorité ni de postériorité dans l'acte comme tel, mais uniquement dans les effets décrétés et appelés à

[20] Voir notamment *Summa Theologiæ*, I^a, q. 19, a. 5. En cet endroit, saint Thomas explique l'acte de volonté embrassant à la fois la fin et les moyens par comparaison avec l'acte de connaissance intuitive atteignant la conclusion dans son principe sans que l'intuition du principe cause formellement la connaissance de la conclusion : ce qui n'empêche pas le principe d'entraîner des conclusions et d'être connu, comme tel, par Dieu. De même, il n'y a pas en Dieu un premier vouloir de la fin entraînant un second vouloir des moyens, mais un seul vouloir atteignant la fin et les moyens dans leur qualité et ordre respectifs.

[21] Voir *Summa Theologiæ*, I^a, q. 23, a. 5 : « *sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis* ».

se produire selon un ordre de causalité et de dépendance réciproques, la gloire rendant compte des mérites dans l'ordre de la causalité finale, les mérites étant voulus comme une disposition à la gloire et faisant que cette gloire ne sera finalement obtenue que comme méritée. Dans une telle prédestination, par conséquent, tout est gratuit, aussi bien la gloire voulue comme objet de mérite que les mérites eux-mêmes prévus comme disposition. Et c'est justement pour inculquer cette notion de gratuité inhérente à la gloire voulue comme objet de mérite que l'on a parlé de prédestination à la gloire *ante prævisa merita,* donnant par là à entendre que cette prédestination ne peut pas être, comme telle et comme gratuite, *ex prævisis meritis* [22]. Mais on ne prétend pas, parlant de la sorte, introduire une prédestination précédant l'autre; le prétendre équivaudrait à couper les ponts entre les effets eux-mêmes, poser que la gloire est prévue et voulue, au moins *in primo signo,* de façon abstraite et sans sa formalité d'objet de mérite, donc comme n'ayant pas sa qualité de cause finale ou de raison d'être des mérites. Or, tel serait le cas d'une gloire voulue d'un vouloir antérieur, absolu, indépendant de la prévision des mérites.

Tel serait également, pour la Sainte Vierge, le cas d'une primauté absolue, expliquée par une prédestination antérieure à la prévision de l'homme, du péché, de la réparation, et totalement indépendante de cette prévision. Ainsi entrevue, Marie ne peut même pas être première puisqu'il n'y a pas encore de seconds, ni corédemptrice puisqu'il n'est pas encore question de rédemption en pareille hypothèse.

Pour associer Marie au Christ Chef, Dieu n'a pas commencé par se porter vers elle comme vers la créature par excellence, pour se tourner ensuite vers les autres créatures en les ordonnant à ce chef-d'œuvre de

[22] Le sujet a déjà tant fait couler d'encre ! Il fallait bien l'effleurer en passant puisqu'on nous y mène avec l'hypothèse d'une prédestination antérieure à une autre. Nous insistons : ce n'est ni la prédestination à la gloire qui précède la prévision des mérites ni la prévision des mérites qui déclenche la prédestination à la gloire. Mais, le même décret, unique et indivisible, porte sur deux objets en tant que liés par des causalités différentes et en tant que qualifiés par cette liaison même : la gloire comme objet de mérite et non *in abstracto,* le mérite comme disposant effectivement à une telle gloire. Quant à la gratuité de la prédestination, elle ne s'explique pas par une succession illusoire de décrets, mais par ce fait que les mérites eux-mêmes sont avant tout effets du décret divin souverainement libre. De notre côté, je le sais, reste tout le mystère d'une coopération libre impliquée dans la notion même de mérite. Mais, ce mystère ne comporte pas de contradiction, malgré son obscurité, et les efforts déployés pour le circonscrire ne doivent pas aboutir à ce qui ne serait que contradictions manifestes en Dieu.

son amour. Il n'a pas eu besoin d'imposer un ajoutage ou une retouche à un premier vouloir fictif en statuant, comme *in secundo signo*, que celle qu'il avait d'abord voulue avant les autres créatures et indépendamment d'elles fût maintenant voulue en relation avec le genre humain à racheter. Dieu n'a pas eu besoin d'agir ainsi. Surtout, il ne le peut pas parce que, à procéder de la sorte, il se détruirait dans la perfection de son acte causal infiniment simple.

Marie est la Femme par excellence, la créature la plus parfaite, la plus approchante qui soit de la perfection divine. Et cela parce que, dans l'ordre actuel, sa perfection est voulue comme procurée effectivement, donc conditionnée en ce sens, par la mission qu'elle remplit auprès des rachetés comme à l'égard du Rédempteur; parce que, accomplissant ses destinées providentielles, elle réincarne comme créature, tout l'amour divin penché sur notre misère et se diffusant de la manière la plus gratuite et la plus magnifique, par les voies de la miséricorde.

Contre une primauté absolue comportant l'absence de toute dette, on pourrait aussi faire observer qu'un vouloir divin antérieur et indépendant isole singulièrement Marie de la matière sur laquelle elle a reçu mission d'agir. Puisque voulue d'abord sans égard au reste de l'humanité, on ne voit plus qu'elle soit tout à fait de notre race, fille d'Adam, consubstantielle à nous tous. Aussi, on ne s'étonne pas que le chroniqueur de *l'Ami du Clergé*[23] ait conçu la rédemption de l'Immaculée comme on sait : Marie rachetée d'une appartenance même au monde à racheter. Mais, ne voit-on pas la sorte de corédemptrice qu'on obtient ainsi ? Une reine étrangère qui a reçu la délégation ou l'ordre de s'intéresser à nous, une bienfaitrice qui, à cause de son grand cœur, se montrera magnifique, ne lésinera en rien : soit ! Mais, pas une sœur qui, pétrie de notre pâte, connaît par connaturalité l'angoisse de ses frères en Adam; pas une mère qui, établie d'abord avec ses propres enfants dans une complète communauté — une solidarité jusque dans la dette même du péché — communie par intuition à la situation exacte des siens, compatit au sens profond du mot. Pour nous, plutôt une demi-sœur qui n'a jamais été totalement de la famille; une mère

[23] Voir plus haut, note 9.

purement adoptive, une chargée d'office qui se prête de son mieux au rôle maternel, sans pouvoir en atteindre la perfection véritable.

Considérations ayant trait, dira-t-on, à la matière sur laquelle opère la corédemptrice. Certes, mais dictées tout d'abord par l'ontologie d'une telle corédemptrice. Il est entendu que Marie agit pour nous et en nous par sa grâce sociale. Mais, précisément parce que la théorie de la prédestination indépendante pose une matière toute autre ou disposée autrement en Marie et en nous, le perfectionnement que la grâce y produit ne peut être que totalement différent en Marie et en nous. A l'intérieur du corps mystique, une marge énorme nous sépare; et nous, en bas pour ainsi dire, nous demeurons comme écrasés par le poids de cette différence au lieu de nourrir la confiance filiale qui naît du rapprochement et de la compénétration des âmes, de leur pleine consubstantialité. Dans l'état actuel des choses, ce qui prédispose providentiellement Marie à remplir en perfection son rôle de corédemptrice et de Mère de grâce, à en avoir l'esprit au-dedans comme le geste au-dehors, ce n'est pas d'avoir été préétablie en marge des âmes et au-dessus des rachetés; c'est d'avoir été graciée en totalité par Dieu au sein même de l'humanité coupable, c'est d'être celle qui a le plus reçu de la miséricorde divine en étant prévenue, préservée de tomber, et pas seulement remise d'aplomb.

B. Sur le concours salvifique de l'Immaculée.

A prôner ainsi le rachat de l'Immaculée, à l'établir dans la dépendance du Rédempteur comme tel, ne se voit-on pas conduit à nier sa coopération immédiate dans l'acquisition des fruits de la rédemption ? D'aucuns le prétendent, on l'a signalé plus haut. Reste à voir si cette prétention est dans la logique d'un rachat par préservation, dans la logique de la rédemption en autant qu'elle s'applique à la Vierge dans ou par son Immaculée Conception.

Par définition, la situation de la corédemptrice en est une d'associée au Christ, en tant que principe actif de la rédemption. Associée, non pas comme cause partielle et autonome, mais en qualité de cause subordonnée et ayant, à ce plan-là, des parts actives dans le rachat de l'humanité. Dès lors, toute la question est de savoir si cet effet indéniable — et effet plénier — de rédemption qu'est l'Immaculée

Conception s'oppose à ce que Marie coopère de façon prochaine, en qualité de cause subordonnée au Sauveur, à l'acquisition des grâces destinées au reste de l'humanité. Là se pose la question, disons-nous, non seulement parce que là semble manifeste l'inconciliabilité de deux notions appliquées au même sujet (Marie, effet et cause de rédemption tout ensemble), mais aussi parce que les adversaires eux-mêmes de la corédemption ne contestent que ce point précis. Ainsi admettent-ils que la Vierge ait coopéré médiatement, en engendrant le Sauveur, à la rédemption objective; de même admettent-ils sa coopération immédiate à l'application des grâces, soutenant même que Marie a, durant sa vie terrestre, mérité d'être au ciel l'Associée immédiate du Christ dispensateur des fruits de salut.

Pour commencer par ce dernier point, une telle problématique a de quoi nous laisser songeurs. Si la condition de créature rachetée interdit tout accès à la rédemption objective, d'où vient que Marie puisse mériter de concourir, en qualité de véritable principe universel, à l'application des grâces ? De quels moyens disposait-elle ici-bas pour mériter cela ? Dès qu'au nom de son rachat on l'assimile sans distinctions aux autres rachetés, on ne voit plus ce qui pourrait l'ordonner par voie de mérite à la prééminence d'une cause universelle de salut pour les autres, même dans la dispensation. On dira peut-être que la grâce lui a été donnée, à son premier instant déjà, en plus grande abondance qu'à toutes les autres créatures. Mais, tant qu'on interprète cette surabondance à la manière d'une accumulation de ce qui se retrouve, on peut se retrouver disséminé dans les autres rachetés et non à la manière d'une position qualitativement distincte de toute autre dans la grâce, la Vierge n'a, pour tendre par voie de mérite à la dispensation universelle, absolument rien qui ne puisse se retrouver dans les autres rachetés. Donc, ni mérite spécial ni même association immédiate au Christ, mais situation commune à tous les rachetés et mérité en conséquence. Ou, si on maintient ce mérite spécial et cette association — et il le faut bien — on doit reconnaître que Marie se trouve, avant même que ne s'inaugure l'application des grâces aux autres créatures, en quelque sorte postée au principe de cette application-là. Or, que peut-il y avoir, avant l'inauguration de cette phase, sinon l'acquisition des grâces destinées aux autres créatures ? En

somme, l'objection faite à la corédemption au nom du rachat de la Sainte Vierge porte, si elle est valable, contre le concours marial en son entier et pas seulement contre la coopération immédiate à l'acquisition des bienfaits de la rédemption. En d'autres termes, tant qu'une notion univoque de rachat nous porte à traiter uniformément le cas de l'Immaculée et le nôtre, Marie ne paraît pas pouvoir jouer même le rôle exceptionnel que la tradition lui attribue au ciel. Un rôle ministériel : passe. Mais, pas celui de coopératrice immédiate au principe même de l'application.

On fera observer, sans doute, que Marie n'est pas seulement rachetée, mais Mère du Sauveur, et qu'elle se trouve précisément orientée par cette maternité vers sa médiation céleste. C'est juste; en un sens qu'il importe tout de même de préciser. La Vierge Marie n'est pas médiatrice ou principe universel de salut malgré sa condition de créature rachetée, mais en cette condition même. De toute nécessité, l'accord doit exister entre la médiation, considérée soit dans son principe prochain soit dans la maternité divine sur laquelle elle se fonde, et la dépendance de l'Immaculée à l'égard de son Rédempteur. Si, pour une raison ou l'autre, cet accord n'existe pas, toute possibilité de médiation se trouve évincée, même en supposant que Marie demeurât Mère de Dieu. Car, la maternité divine n'a pas pour effet de tourner la Vierge vers des fins qu'interdirait sa rédemption passive : ce serait loger la contradiction au cœur du mystère de Marie. Elle l'oriente plutôt en harmonie avec un état de choses déjà créé par la rédemption passive, le sujet alors orienté ayant déjà été préparé au moins négativement par l'absence de tout obstacle à son orientation. S'il est vrai, par conséquent, qu'à l'Annonciation, Marie entre dans l'état et l'exercice d'une médiation de grâce en même temps que d'une maternité divine, cela exige que la grâce accompagnant la maternité divine et faisant de la Vierge un principe de médiation active n'achoppe pas à la rédemption de Marie par le Christ, mais y trouve plutôt une préparation providentielle. D'où, une fois de plus, l'absolue nécessité de traiter à part dans la rédemption universelle le rachat de Marie; une assimilation indue entraînerait la suppression de la médiation, en elle-même et jusque dans son fondement, la maternité divine.

Plus on scrute l'objection classique faite à la corédemption, mieux on constate qu'elle procède de façon trop massive pour n'être pas au moins suspecte. Pas de parts actives dans l'acquisition première des grâces pour l'humanité, parce que Marie bénéficie elle-même de la rédemption ! On vient de voir en quelle posture fâcheuse se trouve la médiation mariale en général à partir d'un tel raisonnement. Mais, on pourrait encore dire, en raisonnant de façon analogue : Marie ne peut pas être Mère de Dieu parce qu'elle est créature produite par Dieu, elle ne peut pas être Mère du Rédempteur parce qu'elle en dépend. Sans tarder, on va répondre à l'aide d'une distinction courante : Mère sous un aspect, rachetée sous un autre. Fort bien; et ceci nous permet en même temps de saisir qu'il ne répugne pas qu'une créature reçoive tellement de Dieu que Dieu en fasse, pour ainsi dire, le principe maternel de sa procession temporelle. Pourquoi donc semblable distinction n'est plus de mise à propos de la rédemption, le rachat par préservation étant une toute autre affaire que le rachat par purification ? Dès lors, répugne-t-il qu'une créature bénéficie tellement du Rédempteur que ce bénéfice la prépare à une association directe — en qualité de cause subordonnée, bien entendu — à la rédemption active des autres ?

Nous voilà précisément au nœud du problème : Marie rachetée en perfection telle qu'elle peut être convoquée à coopérer de façon directe à l'acquisition même des grâces pour le reste de l'humanité. Nous disons qu'elle peut être convoquée et non qu'elle est constituée, par le fait même, collaboratrice du Rédempteur. Car, l'Immaculée Conception ou la parfaite rédemption de Marie ne définit pas l'association de la Vierge au Sauveur, mais dispose tout pour que cette association soit réalisable et réalisable en perfection. Tout au plus pourrait-on dire qu'elle la conditionne et la définit comme cause dispositive; encore s'agirait-il d'une disposition qui ne pose aucune exigence stricte. Aussi, on ne tend en ce moment aucunement à prouver le fait d'une corédemption, mais à démontrer que l'Immaculée Conception, bien loin de rendre impossible le concours marial, en constitue la préparation providentielle et, à ce titre, s'impose dans le cas d'une créature rachetée et par vocation associée à l'œuvre de la rédemption. En d'autres termes, l'Immaculée Conception n'entraîne pas nécessairement la corédemption

dans l'ordre des réalisations successives et ne la suppose pas nécessairement dans l'ordre d'intention. Mais, admis le concours strict d'une créature rachetée à la rédemption, il nous paraît nécessaire que cette créature soit d'abord rachetée en perfection, immaculée dans sa conception, afin de pouvoir être ensuite principe actif subordonné dans l'acquisition des grâces.

Tout ceci, cependant, suppose admises au préalable la parfaite rédemption de Marie, sa différence de position par rapport à nous, non au-dehors, mais à l'intérieur de la rédemption globale. Rédemption parfaite, position différente : qu'est-ce à dire ? Tout d'abord, que la préservation même de la souillure l'emporte, comme effet de rédemption, sur la purification obtenue après coup, cela saute aux yeux. Ce qu'il importe de marquer avec insistance, c'est la différence des positions occupées, d'une part par Marie préservée, de l'autre par l'humanité réhabilitée, à l'intérieur de la rédemption. En face de la préservation et de la réhabilitation, nous sommes devant deux effets, non pas tant successifs ou coordonnés et distincts uniquement en ce sens, mais qualitativement différents, de l'activité rédemptrice du Christ. Ce sont là deux applications différentes de la rédemption totale, bien qu'en continuité étroite à l'intérieur de cette même rédemption.

Pour rendre compte de cette différence, peut-on dire tout uniment que Marie, en sa qualité d'Immaculée, a été mise à part de l'ensemble des pécheurs ? On le peut, à condition de voir cette ségrégation s'effectuer au sein même de l'ensemble des rachetés et proprement au regard du péché, plus précisément, au regard de la contamination réelle par le péché. Il est clair que par son immunité totale, la Vierge se distingue, quoique pas au même degré ni pour la même raison, du pécheur considéré en son péché et jusqu'en sa régénération, l'immunité n'étant pas le fait d'une purification un peu plus poussée qu'à l'ordinaire, mais bien celui d'une préservation : ce qui est tout à fait différent. Notons au passage qu'en ce démarquage initial opéré au premier instant réside, non seulement une première forme de la supériorité de Marie dans l'Église, mais la préparation ou l'acheminement vers une forme plus excellente assurée ultérieurement par la maternité divine et la maternité de grâces. Cela dit, une seconde considération s'impose. C'est bien au Rédempteur que la Vierge doit

son immunité : elle a été formellement préservée d'une contamination possible, bien plus, normale, compte tenu de sa conception active dans la postérité d'Adam et de sa parfaite consubstantialité avec nous. D'où, solidarité ou rencontre de Marie et des autres rachetés dans une commune dépendance du Sauveur, Marie recevant même plus que n'en reçoivent les autres. De la sorte, la mise à part provenant de la préservation totale ne signifie pas isolement tout court, mais place de choix dans l'ensemble des rachetés, supériorité de la préservée sur les purifiés, ceux-ci et celle-là étant respectivement constitués par un facteur commun obtenant des effets divers : l'activité du Christ rédempteur. Bref, deux applications distinctes d'une même rédemption globale et non, comme d'aucuns ont voulu objecter, deux rédemptions objectives.

Place de choix dans l'ensemble des rachetés ! De toute évidence, cela veut dire que par sa condition de toute pure Marie constitue, à elle seule, une catégorie distincte dans l'ensemble, tandis qu'une seconde catégorie groupe le reste des humains. Mais cela comporte aussi un ordre indispensable, des relations réciproques entre l'une et l'autre de ces catégories et, nonobstant leur diversité, une continuité dans la grâce, celle de l'Immaculée étant cause exemplaire de notre grâce purificatrice, cause finale aussi puisque l'inférieur s'explique par le supérieur. Ainsi, même à s'en tenir purement aux effets de la rédemption opérée par le Christ, il faut reconnaître que notre remontée à Dieu s'accomplit nécessairement par la grâce supérieure de la première rachetée.

Au vrai, tout cela concerne une seule et même rédemption, mais passive ou appliquée. Il faut tout de même prêter une attention spéciale à la différence des situations que l'on vient de souligner. Cette différence suffit, en effet, pour que la première rachetée — première dans l'ordre de la qualité et non de la succession — puisse être convoquée à collaborer avec le Sauveur dans l'acquisition des grâces destinées aux autres rachetés. Pour qu'elle le soit effectivement, il suffit que le Rédempteur, seul à l'œuvre dans la préservation de sa Mère, s'associe cette Mère ainsi préservée dans la libération ultérieure de la masse pécheresse. Il suffit qu'une continuité nouvelle, continuité de cause méritoire par exemple à effets mérités, soit établie entre la préservée devenue l'Associée et les purifiés. Cette continuité existe-t-elle ? Encore une fois, cette question du fait de la corédemption n'entre pas dans les

perspectives de cet essai. Mais, à ce que cela puisse se faire, quelle objection peut-on produire, du moment qu'on a saisi que l'Immaculée est rachetée autrement, mieux que tous les autres, rachetée en plénitude ? Pour que cela soit admissible, nul besoin de scinder en deux la rédemption, comme l'ont pensé d'aucuns; il suffit que les effets de cette rédemption soient liés entre eux autrement que par une pure juxtaposition, qu'ils le soient selon une véritable causalité propre au premier et une dépendance propre aux autres. Dieu, qui par un seul acte, appelle toutes les créatures à l'existence, ne fait-il pas en cet acte même que certaines créatures concourent, en qualité de causes subordonnées, à la venue des autres créatures à l'existence ? Pure analogie, c'est entendu; au surplus, l'Immaculée Conception n'est pas constitutif formel de l'association au Rédempteur, la préservation ne fait pas comme telle que Marie soit cause méritoire de notre réconciliation première avec Dieu. Mais, en assurant à Marie l'excellence et la priorité d'un prototype parmi tous les effets de rédemption, la préservation ne dispose-t-elle pas, au sens qu'on a précisé plus haut, l'Immaculée à entrer dans la fonction d'une véritable Associée ?

Par où, l'on se trouve autorisé à conclure cette seconde partie : non seulement la corédemption ne vient pas se briser sur l'Immaculée Conception, elle y trouve sa préparation providentielle dans l'ordre des réalisations successives en Marie [24].

III. — INTERPRÉTATION.

Jusqu'ici il n'a été question que de déblayer la voie menant de la première grâce de la Vierge à son association au Sauveur de l'humanité. Resterait à détailler de façon positive les richesses que l'Immaculée Conception est susceptible d'apporter, comme préparation providentielle, à une corédemption stricte. Pour ce faire — et on ne fera ici que discourir très superficiellement sur un sujet de toute sublimité — il y aurait lieu d'exploiter la notion de causalité dispositive, de faire

[24] Ces considérations sur la possibilité d'une corédemption ainsi que les interprétations suggérées en terminant suivent de près celles qu'a faites dans la *Revue Thomiste*, en 1946 et en 1947, le R.P. M.-J. Nicolas, o.p. Peut-être l'auteur de ces deux articles ne voudra-t-il pas se reconnaître en tout ce que nous soumettons ici. Du moins, dans la mesure où il nous aura été donné de respecter sa pensée, nous considérons comme un devoir élémentaire de le dire ici.

ressortir notamment l'influence exercée, dans l'ordre d'exécution par les moyens sur la fin. Cela pose en son entier le problème de la spécification du concours marial par l'Immaculée Conception, dans l'ordre des préparations et des réalisations successives [25]. Tout au plus pourra-t-on amorcer ce problème; mais, on le fera dans les cadres et à la lumière d'un fait plus général, le fait d'une bonté divine se diffusant par les voies de la miséricorde dans la présente économie de salut.

Puisque intervient ici la miséricorde en autant qu'elle convient à Dieu, gardons-nous, tout en reconnaissant qu'elle n'est que bonté secourable, d'en faire une indulgence excessive et comme une débonnaireté en conflit avec la justice. La miséricorde divine n'enfreint jamais les exigences de la justice, même dans l'hypothèse où Dieu eût tout simplement rétabli dans son amitié le pécheur sans réparation préalable [26]; elle les couronne plutôt et ne les dépasse que pour porter la justice elle-même à sa perfection [27]. Cela est manifeste surtout dans la présente économie de salut où l'on voit la justice satisfaite et — ce que l'on ne voit pas toujours aussi bien — la miséricorde se prodiguant encore plus que dans une restauration sans réparation [28].

Pour en venir au cas de la Sainte Vierge, rappelons d'abord que la préservation de toute souillure dans une créature qui aurait dû être conçue dans le péché représente, comme fruit de rédemption, l'effet par excellence de la miséricorde divine. Nous disons : comme effet proprement dit de rédemption opérée par le Christ. Car, en Marie la miséricorde divine porte des fruits plus excellents que le privilège de l'immunité totale : la maternité divine, par exemple, ainsi que la maternité spirituelle. Cependant, cette maternité totale, tout en étant octroyée à une créature rachetée, ne provient pas de l'intervention

[25] En toute rigueur, c'est la fin qui spécifie les moyens. Reste que, dans l'ordre d'exécution ou des réalisations graduées, la fin revêt au concret la tournure préparée par les moyens et la puissance de l'agent qui les emploie. En ce sens, nous parlons ici de spécification du concours marial par l'Immaculée Conception bien que celle-ci tire de celui-là, en partie du moins, sa raison d'être en Marie.

[26] « *Si Deus voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset... Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam : sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non injuste agit* » (voir *Summa Theologiæ*, III^{a}, q. 46, a. 2, ad 3^{m}).

[27] « *Misericordia non tollit justitiam, sed est quædem justitiæ plenitudo* » (voir *idem*, I^{a}, q. 21, a. 3, ad 2^{m}).

[28] Voir *idem*, III^{a}, q. 46, a. 1, ad 3^{m}.

divine qui l'a préservée, si ce n'est en autant que celle-ci en a préparé une autre. Cela dit, tous les effets de grâce produits miséricordieusement dans la restauration des autres hommes n'arrivent pas à égaler la profusion de bonté divine qui fait l'Immaculée, comme telle. En l'Immaculée, le Tout-Puissant se complaît déjà plus qu'en tous les autres rachetés, parce qu'il s'y retrouve davantage à la marque qu'il y imprime. En somme, l'Immaculée est la mieux aimée de Dieu; et ce ne peut être qu'en elle, par participation à la sainteté de son être comblé en plénitude dès le premier instant, que le purifié, le baptisé, est à son tour aimé de Dieu et reçoit de sa miséricorde. L'aînée de toute créature, par conséquent, et à son premier instant déjà celle vers laquelle s'orientent, dans la pensée et l'amour divins, tous les autres rachetés, même considérés dans l'épanouissement plénier de leur grâce baptismale. Tout est à Marie, comme Marie est au Christ et le Christ à Dieu.

Si des effets de rédemption nous remontons à la rédemption active au plan de laquelle s'inscrit la coopération de Marie, nous soupçonnons les retentissements psychologiques de l'Immaculée Conception dans la mentalité de celle qu'une vocation inouïe transforma un jour en Mère de miséricorde. A ce point de vue, le colloque avec le messager de Dieu et le Magnificat subséquent révèlent une âme façonnée par sa grâce initiale et on ne peut mieux accordée à sa mission maternelle. Peu importe qu'à l'Annonciation et à la Visitation la Vierge-Mère ait su ou ignoré la nature précise de la faveur qui lui avait été faite dans sa propre conception. Une chose demeure et suffit pour nous : Marie n'a tant reçu à ses origines et proportionnellement dans la suite que pour se donner avec plus de promptitude et de continuité à son rôle d'ouvrière de miséricorde, dans l'Incarnation et dans la Rédemption. Pour mieux juger, cependant, de la causalité dispositive de l'Immaculée Conception à cet égard, il importe d'observer au préalable ce qui constitue, dans l'ordre actuel, la perfection de l'économie.

De la bonté divine à notre endroit tout est dit, en somme, quand on répète après le Maître : « *Sic Deus dilexit mundum ut Filium sum unigenitum daret.* » De la part de Dieu même, se peut-il don plus complet que celui-là ? Mais, il faut voir ce que don veut dire ici, c'est-à-dire dans la présente économie de salut. Certes, Dieu n'a rien

de meilleur à donner que lui-même. Cependant, il y a tant de manières de combler un autre, même dans le don de soi. Justement, Dieu a poussé son amour et la diffusion de sa bonté, non seulement — ce qui est déjà une première forme de miséricorde — juqu'à nous créer et nous associer à sa vie intime, mais jusqu'à bâtir notre bonheur sur le fond, pour ainsi dire, d'une misère encore plus lamentable que celle du néant : la misère du péché, révolte contre le bienfaiteur même; et ceci nous amène déjà à discerner une forme supérieure de miséricorde. Délicatesse encore plus grande ou fait plus révélateur de cette bonté, Dieu lui-même s'est chargé de conduire l'entreprise de réconciliation, et ce, non pas de loin et par un pardon accordé en pure libéralité, mais en rejoignant notre misère pour la transformer comme par l'intérieur.

On pense ici à l'Incarnation, tout d'abord; par suite, on pense au rôle de premier plan joué par la Sainte Vierge en cette Incarnation. Pour ce qui est de la descente de Dieu en notre condition misérable et de tout ce que cette descente implique en fait de miséricorde, il faut laisser à la démarche divine le réalisme que Dieu lui a donné. Faisons au moins deux constatations. La première, pour exclure une assomption de la faute, non seulement parce que cela répugne à la personnalité divine du Christ, mais aussi parce que le Verbe s'est incarné précisément pour détruire le péché. La seconde, pour admettre une assomption de la nature même que le Verbe est venu sauver. Soit, au point de vue du rapprochement opéré avec les pécheurs que nous sommes, dissimilitude *quantum ad culpam* seulement. Et saint Thomas de remarquer à ce propos : « La merveille en tout ceci a été qu'une nature, ainsi tirée d'une masse pécheresse, conservât cependant une telle pureté [29]. » Cette remarque part de ce qu'on pourrait appeler une vision intégrale de l'Incarnation et un sens de la parfaite consubstantialité du Christ comme homme avec nous. Pour rendre compte à notre tour de cette parfaite consubstantialité, il ne suffirait pas de dire que le Christ est semblable à nous en son humanité, qu'il possède en commun avec nous une même nature spécifique; il faut confesser que son humanité est en toute vérité *ex stirpe adamica* ou, à la manière des saints Livres, *ex hominibus assumpta, ex semine Abraham apprehensa.* Or, d'où vient cela sinon du principe humain concourant dans la

[29] Voir *idem*, III^a, q. 4, a. 6.

génération du Christ : Marie en sa condition native de fille d'Adam ? Par sa Mère, donc, et grâce à la parfaite consubstantialité de cette Mère avec nous, le Christ est parfaitement consubstantiel avec celui qu'il vient restaurer. En cela déjà se manifeste le caractère providentiel de la Vierge Marie dont le rôle est de servir, de servir à Dieu tout d'abord dans l'Incarnation, de lui servir comme moyen de parfaite intégration, de parfaite humanisation. Sans doute, Marie n'est pas intervenue dans l'assomption active de l'humanité qu'elle a fournie; c'est tout de même grâce au concours prêté par elle dans la génération que le Verbe a assumé une nature adamique, la nôtre pour tout dire, et poussé la miséricorde jusqu'à réunir dans l'unité de son être sa nature divine et la nôtre. Or, si c'est proprement dans l'exercice d'une maternité que Marie a contribué à un tel rapprochement et à un tel effet de bonté divine, il n'en reste pas moins que tout ceci provient radicalement de ce que la Vierge est nôtre par ses origines. Le rattachement du Verbe à notre race n'a été si parfait que parce qu'il a utilisé la parfaite appartenance de Marie à notre race. Cette appartenance n'est pas la maternité, mais la préparation aménagée par Dieu pour que la maternité future ne laisse pas le Sauveur en marge de notre humanité; elle n'est pas la médiation mariale en acte, mais déjà un premier élément de sa médiation ontologique. Et lorsqu'à cette plénière communauté *quantum ad naturam* on voit s'ajouter la sainteté d'une immaculée, par où Marie se sépare du pécheur *quantum ad culpam* pour nouer avec Dieu des liens uniques, on voit se réunir en cette créature privilégiée toutes les conditions prérequises à une maternité et une médiation conduites en perfection. Mystère d'union, par conséquent, que l'Immaculée Conception et mystère préludant à une union plus haute ou tout simplement consommée qui va s'opérer dans le Christ par le moyen de la maternité d'une immaculée. A s'en tenir au seul privilège réalisé par Dieu en vue de la maternité, on sent déjà l'humanité pécheresse bouger pour ainsi dire et s'orienter vers son relèvement dans une ré-union à Dieu, ré-union qui est sur le point de s'effectuer. Par sa sainteté, en effet, l'Immaculée est déjà personnellement passée en Dieu, toute à Dieu; car il ne se retrouve absolument rien de la souillure en elle, ni dans sa personne, ni dans sa nature. D'autre part, celle qui passe ainsi en Dieu est une créature tirée de la

race déchue, tirée non pour s'en affranchir, mais pour l'arracher à sa misère et l'emporter vers les sommets.

Effectivement, c'est par une incarnation rédemptrice que la race déchue rentre dans les voies de Dieu; et elle y entre, non en pure profiteuse de ce que ferait le Rédempteur pour elle et à sa place, mais en contribuant dans toute la mesure possible à son propre relèvement. Voilà pourquoi une communauté mystique jusque dans l'action est inséparable de la consubstantialité parfaite mentionnée plus haut; du reste, une rencontre aussi parfaite dans une même nature pécheresse n'a de sens que si elle sert de pierre d'attente à une parfaite collaboration du Rédempteur et des rachetés dans l'accomplissement même de la rédemption. Voilà donc jusqu'où va le don de Dieu à l'homme : jusqu'à une incorporation au Dieu donné, jusqu'à un engagement dans ses démarches de Rédempteur. Aussi, quand on se demande en quoi consiste la perfection de l'économie actuelle, il faut répondre sans doute : dans une Incarnation parfaite tout d'abord, puis dans la valeur infinie des satisfactions et des mérites de l'Homme-Dieu, dans la réparation, en justice et en surabondance, des droits divins lésés par le péché; et, en cela déjà, on voit une justice se dépasser en une miséricorde qui dispense plus que n'exigeait strictement la justice. Mais, la perfection de cette économie n'apparaît dans toute sa dimension que lorsque le pécheur se voit, tout misérable qu'il soit et infiniment distant de Dieu, emporté dans le mouvement même de son rachat par la plus mystérieuse et la plus féconde des associations. Là vraiment, dans cette sollicitude pour la misère la plus extrême et dans cette munificence lui donnant de pouvoir concourir à son propre relèvement, la miséricorde divine donne sa mesure de bonté caractéristique substituant la perfection au défaut, la plénitude à la vacuité. Là également, dans cette faculté accordée à l'offenseur de satisfaire lui-même par un nouvel usage de sa liberté aux exigences de la justice, la miséricorde se révèle comme étant, en quelque sorte, ce qu'il y a de plus divin, de plus fondamental et de plus agissant à la fois, dans le plan actuel du salut [30]. Or, c'est au regard de tout ceci qu'il faut juger tout ensemble du concours de Marie

[30] « *In quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem ejus. Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda* » (voir *Summa Theologiæ*, I^a, q. 21, a. 4).

dans la rédemption ainsi que de ce qui la dispose à ce concours, son Immaculée Conception tout spécialement. S'il est permis de formuler par avance une doctrine qui postule des développements bien plus amples que ceux que nous soumettons en terminant, nous dirions que c'est en vue d'une diffusion plus grande de sa bonté miséricordieuse que le Sauveur s'est donné une immaculée pour Mère et Associée et en a fait du même coup la parfaite collaboratrice de sa miséricorde.

Avant tout, s'impose à notre attention un point capital. Il n'est qu'un seul Rédempteur, le Christ, et toutes les considérations possibles autour d'une coopération à son œuvre doivent toujours respecter l'intangibilité de cette donnée primordiale. Qu'il s'agisse de coopération médiate ou immédiate, une subordination s'impose en tout état, une subordination telle que les fruits de salut proviennent tous du Sauveur comme de leur cause première et qu'il n'appartient au coopérateur de les atteindre par son action que dans la mesure où le Sauveur le lui donne.

A vrai dire, ce n'est pas l'unicité du Rédempteur qui pose un problème, mais le fait d'une coopération exigée de chacun de nous et proprement comme ayant une réelle valeur salvifique. Quelle raison assigner à cette valeur ? Est-ce, de notre part, la soumission comme telle à un précepte divin qui aurait pu n'être pas imposé sans que la perfection de l'ordre actuel en fût diminuée ? Le mérite de l'obéissance à Dieu, alors, non le prix d'une véritable association au Christ ! Ou est-ce, demandés à chacun dans la mesure de ses talents personnels et à l'aide de ses talents, l'imitation du Christ, l'effort pour reproduire ses gestes ? Alors, une pure relation à un modèle inspirateur, mais tout à fait extrinsèque ! N'est-ce pas plutôt une présence de la vertu rédemptrice du Sauveur à notre agir personnel, présence donnant à chacun de nous d'être, en dépendance de cette vertu supérieure, une véritable cause concourant dans la rédemption subjective ? L'incorporation au plan individuel, quoi, la « dérivation » de la grâce du Chef dans ses membres ! Incorporation suggérant une assomption mystique de notre être par le Sauveur, faisant que nous existons comme membres du Chef et constituons avec lui comme une seule personne mystique, faisant donc de notre activité surnaturelle une activité de membres coopérant avec la Tête dans l'unité d'un seul corps mystique. Dans

ces conjonctures on comprend que le pécheur se rachète vraiment, mais dans une coopération où il reçoit du Sauveur de pouvoir se racheter.

Pareil concours, bien entendu, se réalise au plan de la rédemption subjective, là où se fait pour chaque individu l'application de fruits déjà acquis par le Christ. Et l'on ne fera aucune difficulté pour admettre que cette collaboration du pécheur à son salut n'est possible qu'à ce plan. Car, ce qui apparaît de prime abord dans l'unité même de cette *una persona mystica* constituée à ce plan par le Chef et les membres, c'est la distinction très nette des personnes, au point de vue physique pour ainsi dire, surtout leur condition native on ne peut plus différente. Il est, lui, le Dieu fait homme dès l'instant de sa conception et le seul capable de prendre l'initiative d'une réparation comportant une satisfaction adéquate et des mérites infinis; nous ne venons à l'existence que souillés par le péché et, de ce fait, totalement incapables, non seulement d'offrir la satisfaction adéquate, mais de concourir à notre rachat personnel avant d'avoir été rachetés par le Christ. Notre entrée en scène, à titre de coopérateurs personnellement responsables de notre salut, n'est donc possible que dans l'application de fruits déjà acquis.

N'empêche que cette coopération personnelle s'effectuant dans les cadres d'un corps mystique et grâce à l'unité du Chef et des membres soulève un gros problème : celui de la rédemption objective elle-même. Il est admis qu'à ce plan supérieur le Rédempteur agit sans notre concours personnel et qu'il prépare, en sa Passion notamment, ce dont nous aurons, le jour venu, absolument besoin pour entrer en fonction à notre tour et collaborer au sens déjà dit. Mais, quelle est au juste la condition exacte du Sauveur ainsi considéré en acte de rédemption objective ? Celle d'un individu agissant seul pour d'autres ou celle du Chef opérant comme tel et s'adjoignant déjà toute la race déchue ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas à ce plan supérieur une solidarité mystique réalisée d'une façon universelle, une insertion, non pas des individus, mais de la race entière dans le Sauveur et une association de cette race à la Passion rédemptrice ? L'unité si remarquable du corps mystique et la coopération qu'elle implique ne prennent-elles effet que lorsque des pécheurs individuels déjà rachetés entrent en exercice ?

Ou ne commencent-elles pas déjà au stade de l'acquisition, grâce à une présence agissante de la race subordonnée à son Chef ? On va peut-être répondre qu'unité il y a effectivement, non pas toutefois au sens proposé ici, mais uniquement entre une cause et les effets qu'elle contient virtuellement, entre un Chef actuel et des membres à venir. Surtout on va répondre que l'humanité, vue en son universalité, n'est pas plus que les individus en mesure de coopérer à la rédemption objective, puisqu'elle est elle-même *massa peccatorum.* Et d'abord, qu'est-ce que cette humanité abstraction faite des individus ? Certes, on voudrait bien que la miséricorde divine atteignit cette perfection dans l'association de l'homme au Christ; mais la miséricorde ne fait pas ce qui est impossible, ce qui répugne.

Au vrai, sommes-nous bien devant un cas de réelle impossibilité ? Repassons d'abord les difficultés alléguées. L'humanité, dit-on, n'a de réalité que dans les individus de l'espèce. Bien sûr. Aussi songe-t-on à tout autre chose qu'à une abstraction quand on parle ici de la race, de la collectivité humaine associée au Rédempteur. Il s'agit de l'humanité concrétisée par individuation et subsistance humaines ou, si l'on veut, d'un suppôt humain à la fois distinct du Sauveur afin de pouvoir agir en collaborateur et suffisamment solidaire de tous les autres humains pur les engager dans sa coopération active. Cependant, tout cela suppose nécessairement une excellence propre à ce suppôt humain au regard de tous les autres, une éminence telle que cette personne est non seulement principe d'activités plus relevées que les nôtres mais, en même temps, principe universel agissant pour nous. Ceci nous amène à l'autre objection.

Parce qu'enfermée dans le péché, affirme-t-on, l'humanité se trouve radicalement inapte à la coopération susdite; prétendre le contraire équivaudrait à soutenir que l'effet se cause lui-même. C'est juste; aussi n'a-t-on pas la moindre envie de prétendre le contraire. D'autre part, la vérité mise en avant par cette objection revient à ceci : c'est dans la proportion de son rapport au péché que la créature humaine se trouve incapable de coopérer à la rédemption objective et c'est dans cette même proportion que se vérifie l'axiome énonçant que l'effet ne peut se causer soi-même. Au concret, tout individu se trouvant référé au péché d'origine par contamination effective est totalement incapable de

prendre des parts actives et immédiates à la rédemption première; pécheur, il lui faut être délivré par purification d'abord avant de pouvoir fournir la contribution que Dieu lui demande au plan de sa rédemption personnelle ou de l'application des mérites de Jésus-Christ à son propre cas. De même un individu, qui sans avoir contracté le péché aurait dû néanmoins le contracter par suite de sa condition adamique, ne peut coopérer à l'action rédemptrice qui le préserve et le constitue dès son premier moment dans la pureté; à cet égard, en effet, cet individu n'est pas moins dans la condition de sujet ou d'effet d'une rédemption objective que le pécheur à l'égard de l'action divine qui le délivre après contamination. Cela dit, qui ne voit l'énorme différence entre ces deux individus, dans leur rapport respectif au péché d'origine tout d'abord, puis dans leur rapport à la rédemption objective universelle. Toute l'humanité a été enfermée dans le péché, dit-on. Oui, mais pas de la même manière pour tous les individus; une créature, à l'exception de toutes les autres, n'a pas connu la souillure, en aucune façon. Et si la rédemption qui lui a valu cette exemption la laisse solidaire de tous les autres rachetés, le mode suivant lequel elle a été rachetée tranche complètement sur le mode commun aux autres et la place à l'égard de notre rédemption objective dans une posture singulière, dans une priorité qui ne peut être que le fait de cette créature et la situe d'emblée à un plan supérieur à celui de notre rédemption objective, de notre purification.

Cela étant, n'aurions-nous pas dans le concours salvifique d'une immaculée — concours exercé à partir de l'Annonciation pour se parfaire dans la Compassion — la réponse aux questions posées plus haut à propos de coopération universelle et de corps mystique réalisés dès la rédemption objective ? A cette phase initiale de la rédemption, le pécheur en son individualité ne peut coopérer et n'est présent que comme un effet particulier à une cause universelle, comme un membre futur à un Chef actuel; ceci fait penser à l'Église en attente. D'autre part, une personne de la race pécheresse est déjà là qui agit : capable tout d'abord de coopérer en raison de son exceptionnelle pureté, au surplus engageant dans sa coopération toute la race dont elle reste solidaire par sa condition native et son rachat; et ceci fait penser à l'Église toute sainte déjà constituée par son Chef et par son membre le

plus éminent, Marie, la Mère des fidèles. A ce plan qui est celui de la causalité universelle, il n'y a donc pas uniquement le Sauveur à l'œuvre pour préserver sa Mère et redresser le pécheur; il y a aussi l'Immaculée, dont l'action maternelle se voit orientée par association au Rédempteur vers le relèvement de ses frères devenus ainsi ses enfants. En un sens aussi, celui de la présence par solidarité spirituelle, il y a toute l'humanité au nom de laquelle Marie agit et se donne sans réserve au Sauveur ainsi qu'à ses fins rédemptrices. C'est le retour le plus parfait qui se puisse de notre part à l'Amour qui se donne. Mais, on voit aussi en qui et par qui s'opère ce retour : non dans le pécheur lui-même, mais en l'Immaculée qui le représente auprès du Sauveur.

Ce sont là, nous l'avouons, considérations bien abstraites et trop fugitives, qu'il y aurait lieu d'étoffer en projetant sur elles l'éclairage de certaines données plus positives, par exemple celle du *Fiat* social de la Vierge ou de son action œcuménique, celle encore du *connubium mysticum* réalisé à l'Incarnation entre elle et l'humanité. Mais, de tels rapprochements nous entraîneraient encore plus loin sur un terrain que nous entendions bien ne pas aborder : le fait d'une corédemption proprement dite. Même si, en terminant, il est devenu inévitable de s'y aventurer quelque peu, on préfère s'en tenir à une pure possibilité établie à partir du privilège de l'Immaculée Conception.

Nous conclurons par là. Loin de barrer la route à une coopération immédiate dans l'acquisition des grâces destinées au pécheur, l'Immaculée Conception semble être précisément ce qui rend possible une telle coopération de la part de Marie dans la présente économie de salut. Mieux encore, elle paraît s'imposer telle une préparation nécessaire à une corédemption où une créature de notre race ne se rapproche du Sauveur que pour mieux nous emporter en lui. Si Marie eût été la toute pure sans être de la race pécheresse, une corédemption eût pu se réaliser, notre libération s'accomplir par l'action combinée du Sauveur et de son Associée, la justice être satisfaite, la bonté divine étalée et la gloire de Dieu procurée. Mais, il eût manqué cette perfection dans le rachat, cette profusion dans l'Amour qui se livre, cette totalité dans la réunion de l'homme à son Dieu, qui font de l'économie présente la plus révélatrice que nous puissions concevoir de la miséricorde divine.

Marcel Bélanger, o.m.i.

Messes manuelles chantées et droits d'étole

Dans un article paru dans cette *Revue*, il y a quelques mois [1], sur la question des messes manuelles chantées, l'éminent canoniste belge, le révérend père Gommaire Michiels, o.f.m.cap., ancien professeur à la Faculté de Droit canonique de l'Université Laval, est arrivé à des conclusions qui n'ont pas été sans surprendre nombre de prêtres. Nous voulons, dans les quelques notes qui vont suivre, attirer l'attention du lecteur sur la première de ces conclusions. Elle se lit : « Sans indult du Saint-Siège, l'Ordinaire du lieu ne peut pas interdire ou limiter la célébration — ni, en conséquence, l'acceptation au taux légitime de la part des prêtres intéressés, — de messes manuelles chantées, recommandées par n'importe qui, dans les églises non paroissiales, dans les oratoires publics et dans les oratoires semi-publics des religions cléricales, exemptes ou non... »

Les divers décrets des législations synodales, étudiés par l'auteur de cet article, ne sont que la conclusion d'une thèse, plus ou moins explicitée dans les synodes, et que l'on pourrait ramener aux propositions suivantes :

1° les fonctions sacrées, auxquelles sont attachés des droits d'étole, sont réservées aux curés;

2° or, aux messes manuelles chantées sont attachés des droits d'étole;

3° donc les messes manuelles chantées sont des fonctions réservées aux curés.

En conséquence, affirment les synodes, seuls les curés ont droit d'accepter des messes manuelles chantées, et tout autre prêtre, qui n'est pas curé, s'il en accepte, devra les transmettre au curé de la paroisse ou à la curie diocésaine.

[1] Gommaire Michiels, o.f.m.cap., *Les messes manuelles*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 23 (1953), p. 201*-221*.

Quelle est la valeur juridique de la thèse des synodes ? C'est ce que nous allons voir, en envisageant le problème du *droit d'étole.*

Les droits d'étole sont des émoluments ou prestations, fixés par une taxe diocésaine, en conformité avec le canon 1507, § 1, ou encore par une coutume approuvée (c. 463, § 1) et que le curé perçoit à l'occasion de certaines fonctions du ministère paroissial. Ces émoluments appartiennent au curé en raison de son titre curial et constituent les revenus de son bénéfice paroissial (c. 1410). Il faut bien se rappeler que le droit d'étole n'est pas un salaire; ce n'est pas la rétribution d'un travail, mais bien une aumône faite à Dieu ou à l'Église en la personne du prêtre. Aussi seul peut le recevoir le prêtre qui, par l'autorité de l'Église, est chargé en titre de la fonction à laquelle est rattaché l'acte du ministère accompli. Le canon 1410 n'affirme-t-il pas, du reste, que les droits d'étole font partie de la dot bénéficiale ? Ils appartiennent donc nécessairement au bénéficier, et cela dans tous les cas, même quand il n'accomplit pas en personne la fonction à laquelle ils sont attachés (c. 463, § 3).

Quand la législation ecclésiastique attache des droits d'étole à certaines fonctions du ministère paroissial, il s'ensuit que seuls les curés auront droit de remplir par eux-mêmes ou par d'autres ces fonctions que l'on dit alors réservées. Or, dit-on, dans les provinces ecclésiastiques du Québec, le droit coutumier attache à la messe manuelle chantée un droit d'étole; par conséquent, la messe manuelle chantée est une fonction réservée au curé.

Une telle affirmation, pour être vraie, exige des distinctions. En effet, aux termes du droit commun, la messe manuelle chantée n'est pas une fonction réservée au curé. Le canon 462, qui énumère *taxative* les fonctions curiales ou paroissiales, ne parle pas de la messe manuelle chantée, explicitement exclue du reste par l'ancienne loi, qui a donné naissance à ce canon 462. De fait, selon la législation antérieure au Code, il était permis aux recteurs d'églises non paroissiales de célébrer, sans le consentement du curé de la paroisse, les fonctions sacrées, qui n'étaient pas strictement paroissiales. La Sacrée Congrégation des Rites, dans son célèbre décret du 10 décembre 1703, et qui fut en vigueur jusqu'au Code, avait déclaré que la célébration des messes manuelles chantées n'entrait pas dans la catégorie des droits paroissiaux.

A la question 10 de ce décret : « An celebratio Missarum solemnium per annum sive pro vivis sive pro defunctis sit de dictis juribus parochialibus ? », elle avait répondu : « Negative prout jacet ». Au n° 20, le même décret statuait que seul l'office des funérailles appartenait exclusivement au curé. Les commentateurs du décret, à l'unanimité, affirmaient que toutes les autres messes, même celles des troisième, septième et trentième jours ou encore du jour anniversaire, pouvaient être célébrées par les recteurs des autres églises, sans avoir à demander l'autorisation au curé. Et cette interprétation fut officiellement confirmée par une déclaration de cette même Congrégation des Rites, qui affirmait que les droits du curé n'étaient nullement lésés, si les parents du défunt, une fois les funérailles légitimement célébrées, faisaient chanter des messes dans d'autres églises, en particulier dans celles des Réguliers (S.C.R., 13 mai 1879). Aux termes du droit commun, la messe manuelle chantée n'était donc pas une fonction paroissiale, mais sacerdotale, fonction qui n'était réservée à aucune catégorie de prêtres, fonction par conséquent à laquelle n'était pas attaché de soi un droit d'étole.

Cependant s'il existait, en certains diocèses, une coutume contraire au droit commun, coutume étendant les droits paroissiaux et les droits d'étole aux messes manuelles chantées, elle n'était pas abrogée pour autant, car le décret du 10 décembre 1703 n'avait pas pour objet d'empêcher toute coutume contraire légitimement établie, mais de mettre fin aux nombreuses controverses entre curés et confréries.

Voilà, en bref, les données du droit commun avant le Code : la messe manuelle chantée n'était pas une fonction réservée aux curés, à moins que le droit particulier ou coutumier n'en ait disposé autrement.

Dans les diocèses du Québec, il est indubitable que la coutume établissait un droit d'étole pour certaines messes manuelles chantées, et cette coutume, comme il a été souligné plus haut, restait légitime, même si elle dérogeait aux prescriptions du droit commun. Or, une telle coutume était encore en vigueur dans la province quand parut le Code. Celui-ci ayant retenu au canon 462 les données de l'ancienne discipline relativement aux fonctions paroissiales, il est évident que la coutume particulière, qui faisait de certaines grand-messes une fonction paroissiale, à laquelle était attaché un droit d'étole, devenait par le fait même

contraire à la législation du Code, comme elle avait été contraire au droit commun antérieurement en vigueur. Si, toutefois, le canon 462 ne réprouve pas les coutumes qui lui sont contraires, il faut se rappeler que le problème néanmoins tombe sous l'autorité du Code, c'est-à-dire sous les dispositions du canon 5. Ce canon 5 nous dit clairement : « Vigentes in præsens contra horum statuta canonum consuetudines sive universales sive particulares, si quidem ipsis canonibus expresse reprobentur, tanquam juris corruptelæ corrigantur, licet sint immemorabiles, neve sinantur in posterum reviviscere; aliæ, quæ quidem centenariæ sint et immemorabiles, tolerari poterunt, si Ordinarii pro locorum ac personarum adjunctis existiment eas prudenter submoveri non posse; ceteræ suppressæ habeantur, nisi expresse Codex aliud caveat. » La coutume particulière, dont nous parlons plus haut, pouvait donc être tolérée, si l'Ordinaire estimait qu'en raison de circonstances de lieux ou de personnes, elle ne pouvait être prudemment supprimée. Qu'on remarque cependant l'esprit du Code : *tolerari poterunt*, une simple tolérance, de sorte que la coutume devait être révoquée si cela pouvait se faire sans grave inconvénient. A remarquer également qu'une coutume qu'on aurait jugé ne pouvoir supprimer sans imprudence immédiatement après le Code, pourrait l'être de nos jours. Le jugement de la question est laissé à l'Ordinaire. Nous ne croyons pas qu'un seul Ordinaire ait fait quelque déclaration à ce sujet. C'est pourquoi il semble hors de tout doute que cette coutume, qui faisait de la messe manuelle chantée une fonction réservée au curé avec droit d'étole, demeurait légitime.

Cependant, il est une importante mise au point à établir : *toutes* les messes manuelles chantées ne comportaient pas un droit d'étole, mais *celles-là seules* qui étaient célébrées dans des *églises paroissiales*, car, dans les diocèses où existait cette coutume, il est un fait indéniable que les recteurs d'églises non paroissiales avaient la liberté de chanter des messes dans leurs églises ou oratoires et qu'ils n'avaient aucune part de l'honoraire à remettre au curé. Si ces messes avaient comporté des droits d'étole, ou bien les recteurs n'auraient pu les célébrer sans la permission du curé, ou bien ils auraient été tenus de restituer au curé les droits d'étole, perçus à l'occasion de ces messes. Or, les faits aussi bien que les législations écrites démontrent que ni l'une ni l'autre

manière d'agir n'existait, alors que les curés retenaient des droits d'étole sur toutes les grand-messes célébrées dans leurs églises, même sur celles chantées par leurs vicaires.

Depuis une vingtaine d'années, nous vivons dans le diocèse d'Ottawa, qui a gardé l'ancien statut des diocèses du Québec, relatif aux grand-messes, et nous pouvons dire, d'après l'enquête que nous avons menée, que c'est un état de choses immémorial. Déjà l'on peut légitimement présumer que le diocèse d'Ottawa a emprunté des diocèses de la province de Québec cette manière d'agir. Du reste nous savons d'expérience personnelle que c'est ce qui se faisait jadis dans les diocèses de Québec et de Montréal. Au demeurant, les présents décrets synodaux ne laissent-ils pas clairement entendre que l'on veut mettre fin à un mode général d'agir ? Sinon, comment expliquer la nécessité d'ajouter cette défense, faite aux recteurs, aux chapelains, aux aumôniers et autres prêtres des maisons religieuses et des maisons pieuses, d'accepter des honoraires de messes manuelles chantées, après avoir décrété que seules les églises paroissiales ont le droit de célébrer des grand-messes recommandées ? La *Discipline de Québec,* dont la dernière édition remonte à 1938 et qui fut adoptée par plusieurs diocèses, ne niait certainement pas ce droit, bien au contraire, puisqu'elle statuait, au n° 69, que « si c'est l'usage dans la maison, l'aumônier célébrera les grand-messes qui lui seront offertes; mais il ne fera point de démarches pour en avoir. La somme de $ 1,50, y compris l'honoraire, lui sera attribuée pour chaque *grand-messe de casuel.* Pour celle du dimanche ou d'une fête de précepte, il n'a droit qu'à l'honoraire. » Et la *Discipline* déterminait un honoraire identique pour tous, quel que soit le lieu de célébration. En effet, on lit au n° 1278 :

« § 1. — L'honoraire de la messe chantée de casuel est de $ 3,50, dont $ 1,00 pour le célébrant, $ 0,50 pour le curé en tant que tel, $ 2,00 pour la fabrique, qui paye chantres et servants.

« § 2. — Pour les messes chantées de casuel qu'il célèbre dans la chapelle de la communauté, l'aumônier recevra pour honoraire et casuel à la fois, la somme de $ 1,50. »

Ne laissait-on pas sous-entendre que, dans ce dernier cas, la part de la fabrique allait à la communauté ou à l'institution, puisque l'on

réfère au décret n° 69 ? C'est ainsi que l'on avait décidé au diocèse de Gaspé. « Dans une communauté, disait-on, le chapelain peut garder pour lui l'honoraire attribué au curé chantant la messe dans son église, soit $ 1,50; la communauté a droit à la part de la fabrique; la part du bedeau et des chantres appartient à qui en exerce les fonctions [2]. »

Il semble donc certain que dans les diocèses où la coutume attachait des droits d'étole aux messes manuelles chantées, celles-ci n'étaient pas une fonction réservée aux seules églises paroissiales; en conséquence, *toutes* les messes manuelles chantées ne comportaient pas des droits d'étole, mais celles-là seules qui étaient célébrées dans les *églises paroissiales.*

Depuis quelque quinze ans, plusieurs synodes diocésains ont été célébrés; la plupart ont promulgué une législation substantiellement identique. Il y est décrété :

> 1° qu'une grand-messe manuelle ou recommandée ne peut être chantée que dans les églises paroissiales et subsidiaires, ou dans les églises et chapelles paroissiales, ou dans les églises paroissiales et les oratoires publics;
>
> 2° que dans l'oratoire semi-public d'un séminaire, d'un collège ou d'une communauté religieuse, il n'est permis de chanter que des grand-messes recommandées par le personnel, la communauté ou les pensionnaires; ou que dans les chapelles des religieux et des religieuses, les messes chantées prescrites par les Constitutions de la communauté ou pour le repos des âmes des religieux ou des religieuses sont les seules permises; ou que les seules églises paroissiales et subsidiaires peuvent recevoir des messes manuelles chantées au taux fixé pour elles par le synode diocésain (taux dans lequel il est spécifié quelle part en revient au célébrant comme honoraire proprement dit, à la fabrique d'église comme ressources pour payer les dépenses du culte, et au curé comme émolument ou droit d'étole) et que les maisons religieuses ou les maisons pieuses ne peuvent demander à leur chapelain ou aumônier d'autres messes chantées que celles qu'elles font célébrer à leur propre intention et qu'elles rétribuent elles-mêmes, conformément au taux spécial fixé pour ces messes chantées...; ou qu'il n'est pas permis aux chapelains, aux aumôniers, aux recteurs d'églises non paroissiales et aux autres prêtres de recevoir des honoraires de messes chantées, si ce n'est pas en faveur d'une église paroissiale, et que ces honoraires (même s'ils proviennent d'autres diocèses ou s'ils ont été offerts spontanément *intuitu personæ*) doivent être remis sans retard et intégralement soit au curé de la paroisse, soit à l'Ordinaire du lieu (à la Curie diocésaine), qui se chargera de les transmettre à des paroisses indigentes [3].

Ces différents décrets synodaux maintiennent l'ancienne coutume, en y apportant cependant d'importants changements; selon le droit

[2] *Mandements et Circulaires des Evêques de Gaspé,* vol. I, p. 45-46.
[3] G. Michiels, *art. cit.,* p. 201*-202*.

coutumier, *seules* les grand-messes célébrées dans les *églises paroissiales* constituaient une fonction paroissiale, réservée au curé, tandis que les décrets ci-haut cités étendent les droits paroissiaux à *toutes* les messes manuelles chantées. Nous n'avons pas à rechercher les circonstances qui ont donné naissance à ces décrets, mais nous remarquons que c'est la première fois que l'on défend la messe manuelle chantée (« grand-messe recommandée », comme disent certains synodes) en dehors des églises paroissiales. Les législateurs ont-ils adopté en principe la thèse des canonistes, qui soutiennent que seuls les curés ont droit d'accepter des honoraires de grand-messes, parce que celles-ci comportent un droit d'étole ? On comprend alors difficilement la mesure d'exception consentie en faveur des oratoires publics. Nous ne sachons pas que le recteur d'un oratoire public soit plus juridiquement habilité à percevoir des droits d'étole que le recteur d'une église non paroissiale ou d'un oratoire semi-public.

Concrètement, ces décrets synodaux enlèvent aux recteurs des églises non paroissiales, des oratoires publics ou semi-publics, le droit, incontestablement concédé par le Code aux canons 1171, 1191 et 1193, d'accepter et de célébrer la messe manuelle chantée, recommandée par n'importe qui, et privent les fidèles du droit qu'ils ont de demander aux prêtres de leur choix l'application d'une messe chantée. (Nous n'avons pas à développer cette question, qui faisait précisément l'objet de l'article du R.P. Michiels.)

Or, il est évident que l'Ordinaire ne peut pas, à moins de facultés spéciales expressément concédées, défendre ce que permet le Code, ni permettre ce que celui-ci défend.

C'est pourquoi nous croyons devoir tirer des données que nous venons d'exposer les conclusions suivantes :

1° La coutume particulière, contraire au Code, qui fait de la grand-messe manuelle célébrée dans une église paroissiale, une fonction réservée au curé et lui attache un droit d'étole, est légitime, puisque l'autorité compétente a jugé prudent de la tolérer (c. 5 et 462).

2° Les décrets synodaux ci-haut mentionnés, en faisant de *toutes* les messes manuelles chantées une fonction réservée aux curés, ont dérogé à la coutume déjà établie et aux prescriptions du Code (c. 1171,

1191 et 1193). En conséquence, et dans la mesure où ils sont contraires au Code, ils ont été invalidement portés.

3° Si les arguments, proposés par ceux qui soutiennent que les décrets synodaux en question sont *ultra vires*, ne réussissent pas à convaincre tous les esprits, on ne peut nier qu'ils retiennent une très forte probabilité intrinsèque, pour ne pas dire davantage. En conséquence, ils donnent naissance à une opinion, pour le moins solidement probable, laissant les décrets synodaux dans la condition de lois douteuses ou douteusement valides. Comment alors empêcher les recteurs d'églises ou de chapelles non paroissiales de recourir à la liberté que leur assure le canon 15 ? « Leges, nous dit ce canon 15, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio juris non urgent. » C'est, à notre humble avis, la conclusion pratique qui s'impose.

Louis-Philippe Vézina, o.m.i.,
Séminaire universitaire, Ottawa.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

CHRISTIAN HARTLICH und WALTER SACHS. — *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* Tübingen, Mohr, 1952. 191 p.

Depuis que R. Bultmann publia en 1941 un article sur *Le Nouveau Testament et la Mythologie,* le problème de la démythologisation préoccupe intensément la théologie protestante. On sait que la Bible se représente l'univers comme une « trina rerum machina »; les anges et les démons peuplent l'air; la terre où l'homme passe son éphémère existence est leur champ de bataille; leurs luttes constituent l'histoire du monde, ainsi dominée par l'attente de la catastrophe finale; la mission du Fils de Dieu se situe dans ce cadre. Or, nous dit-on, pour l'être scientifique qu'est l'homme moderne, tout cet ensemble de « mythes » a perdu son sens propre; à condition d'être démythologisé le Nouveau Testament garde une valeur éternelle.

L'ouvrage que nous présentons étudie l'introduction systématique de la notion de mythe dans l'exégèse biblique. Le philologue Heyne (1729-1812) posa en principe que le mythe caractérise l'humanité à l'état d'enfance, et que « a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit ». Pour sauver l'honneur de la Bible après la faillite de l'inspiration verbale, Eichhorn (1752-1827) et Gabler (1753-1826) appliquèrent la notion aux textes bibliques. G. L. Bauer (1755-1806) se fit le théoricien de l'herméneutique biblique : par l'interprétation grammaticale et historique on accède à l'interprétation réelle. La critique radicale de W. M. L. de Wette (1780-1849) secoua les positions de l'école mythique. Pour lui, la forme générale de la pensée religieuse est mythique, ce qui supprime la distinction entre mythes historiques et philosophiques. Jusqu'à quel point, aux yeux de la philosophie, les données historiques de l'Évangile font partie nécessaire de la religion chrétienne, telle fut la question que David Strauss (1808-1874) posa à Hegel; sa fameuse « Vie de Jésus » est dominée par la notion de mythe plus que par la philosophie hégélienne, cette notion étant l'instrument efficace de la méthode historico-critique.

En conclusion de cette enquête consciencieuse, les auteurs exposent avec une vigueur logique toute particulière les fondements rationalistes de l'exégèse mythique : la possibilité qui existe pour un jugement donné de se prétendre vrai est proprement identique avec la possibilité de distinguer la vérité de ce jugement d'avec sa fausseté; une telle possibilité suppose un point d'appui qui fait défaut dans les affirmations de réalités transempiriques.

Cette « vérité élémentaire » (p. 162) appelle une mise au point. La foi chrétienne n'est pas l'aboutissement d'un raisonnement, mais un don de Dieu; aussi « nul ne peut dire « Jésus est Seigneur » que dans l'Esprit-Saint » (1 Cor. 12, 3). Or il est plus raisonnable et donc plus digne pour l'esprit humain d'affirmer dans l'obscurité de la foi que Jésus est le Fils de Dieu que d'affirmer dans l'évidence rationnelle que deux et deux font quatre. Car la foi affirme en s'appuyant sur la science de Dieu, tandis que la connaissance naturelle est liée aux forces limitées de

l'esprit créé. Dieu étant la Vérité même, est la norme de toute vérité; sa parole est le motif de la certitude de la foi. « Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiæ sed magis philosophiæ abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiæ huiusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibilem vel non esse necessarium. Sicut enim ea quæ fidei sunt non possunt demonstrative probari, ita quædam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria » (saint THOMAS, *In Bœtium de Trin.*, q. 2, a. 3). Mais si la raison humaine est la norme de la vérité, non seulement l'évidence en nous est le seul critère de la vérité, mais l'infaillibilité qualifie tout notre savoir : « et eritis sicut dii »...

Ce qui ne nous empêche pas de dire qu'on appréciera cet ouvrage pour la clarté avec laquelle est écrit un excellent chapitre d'histoire d'exégèse et explicité l'esprit rationaliste animant cette histoire.

A. COSSEMENT, o.m.i.

Gijzegem (Belgique)

* * *

RUDOLF SCHNACKENBURG. — *Die Johannesbriefe* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Bd. XIII, 3. Freiburg, Herder, 1953. In-8°, xx-300 p., rel. 22 DM, br. 19 DM; en souscription, rel. 19,50 DM, br. 16,80 DM.

Sous la direction du Dr A. Wikenhauser, avec la collaboration d'exégètes qualifiés, la Maison Herder va publier un grand commentaire sur le Nouveau Testament, qu'on peut comparer à la collection des « Études Bibliques » en France. Il s'agit d'un travail rigoureusement scientifique, qui se propose spécialement de dégager le contenu théologique de l'Écriture sainte. Les problèmes de critique textuelle, de philologie, etc., sont limités au strict nécessaire. L'état actuel de l'exégèse, ses acquisitions, ses recherches, ses orientations, ses possibilités, sont indiqués de façon précise. Des « excursus » présentent opportunément une vue synthétique de thèmes fondamentaux. Bref, une entreprise qui s'imposait, qui fera honneur aux catholiques de langue allemande et à l'Église entière, et dont profiteront les sciences religieuses.

Le commentaire des épîtres de saint Jean — premier volume paru — en fournit la preuve. Il est dû au talent du Dr R. Schnackenburg, bien connu pour ses études sur saint Jean et saint Paul.

Une étude introductoire de grand intérêt (p. 1-41) voit dans la première épître, dont saint Jean est l'auteur, une affirmation ferme et une défense parfois solennelle de la foi chrétienne, pour un temps eschatalogique où la gravité de la lutte exige l'intervention d'un témoin historique (Excursus I), autorisé et reconnu. Il ne faut pas y chercher un plan rigoureux, un développement systématique d'une idée maîtresse. Le message de salut — communion avec Dieu par la foi en Jésus-Christ (I, 1-4) — prend plutôt forme concrète dans la réfutation des hérétiques et le raffermissement de la communauté chrétienne : ces préoccupations traversent toute l'épître. La pensée de l'Apôtre s'avance surtout par voie d'association : ayant fait le tour d'une idée, elle aboutit à un thème de transition qui de nouveau retient l'esprit. L'épître dénonce une forme primitive de gnose païenne, qui rejette toute vraie christologie par indifférentisme moral. Certaines conceptions trahissent chez son auteur un fond religieux juif; les contacts avec le syncrétisme et le courant gnostique peuvent avoir suscité des formes de pensée (par exemple le dualisme), suggéré des aspects ou précisé la terminologie sans entamer le caractère spécifiquement chrétien du message, qui s'avère traditionnel.

Le commentaire (p. 42-262) explicite la doctrine dans un contact immédiat avec le texte pour ne pas en dépasser la portée. Au besoin sont indiquées la valeur plausible ou probable de l'explication, la prudence qui s'impose, les obscurités qui restent. Les résultats les plus positifs de l'histoire des religions sont mis à profit. Le commentaire est nuancé, dense, sans redites, logique dans un langage clair et expressif. Sur plusieurs points les vues et les solutions personnelles de l'auteur marqueront un progrès de la science. Il y a douze « excursus » dont les plus suggestifs, semble-t-il, concernent l'union du chrétien avec Dieu, les formules d'immanence et l'impeccabilité du chrétien. Ce travail d'exégèse est un modèle du genre.

Sur un point les explications n'ont pas enlevé nos doutes. Pourquoi ne pas voir dans 1 Jo. 5, 8, une récapitulation du v. 6, mais sous l'aspect de témoignage ? Les sacrements du baptême et de l'eucharistie n'étant pas à proprement parler des événements, mais des valeurs transhistoriques, sont-ils encore des témoins au sens johannique ? Il nous semble plus probable que l'Esprit et l'eau témoignent dans les circonstances du baptême (Jo. 1, 31-34), le sang signifiant la glorification sur la croix (Jo. 12, 31-33 et 19, 36-37). De plus, le témoignage historique de Dieu (1 Jo. 5, 9-10) quant à son objet, correspond à ce qui est en nous par la foi (Jo. 3, 33, voir Lagrange, *in h. l.*), c'est-à-dire que « le Père a envoyé son Fils comme sauveur du monde » (1 Jo. 4, 14). De même que la mission du Fils par le Père ne se restreint pas au seul fait de l'Incarnation, ce témoignage de Dieu (en dehors des Écritures, Jo. 5, 39) s'étend tout au long de la vie de Jésus, pas plus loin; mais en raison de l'union ineffable du Père et du Fils, il ne s'exprime que par ce que le Fils enseigne et accomplit au nom de son Père (Jo. 8, 16-18; 12, 49; 10, 25-38). Ainsi donc, le témoignage de Dieu a le même objet que celui des trois témoins, mais se trouve à un niveau plus haut.

Terminons cette recension en félicitant l'auteur pour cette contribution de première importance, et qui est une recommandation pour le commentaire théologique de Herder. La présentation typographique continue excellemment la tradition de Herder.

A. Cossement, o.m.i.

Gijzegem (Belgique)

* * *

Heinrich Straubinger. — *Religionsphilosophie mit Theodizee.* 2e édit. Coll. Herders Theologische Grundriss. Fribourg-en-Br., Herder, 1949. 23 cm., viii-264 p. Prix : 8,80 marks.

Ce livre contient trois parties. Une première partie (ch. I) expose les diverses *méthodes* de la philosophie de la religion et s'attache surtout aux grandes orientations de la pensée allemande en ce domaine. Une deuxième partie nous donne les grandes manifestations *historiques* du phénomène religieux (ch. II). L'auteur étudie successivement les religions chinoise, hindoue, perse, égyptienne, grecque, romaine, germanique, etc. Ensuite, il réduit toutes ces manifestations religieuses à deux types foncièrement différents : les religions naturelles (par exemple le fétichisme) et les religions spirituelles (par exemple l'animisme, le polythéisme). Enfin, il conclut ce chapitre en exposant les différentes théories concernant l'*origine* de ces phénomènes religieux. Les chapitres troisième et quatrième constituent la partie *philosophique* de cette étude. L'auteur y aborde les thèmes traditionnels de la théologie naturelle : l'*essence* de la religion, la *vérité* et le problème fondamental *de l'immanence et de la transcendance* de Dieu.

Ce livre est à proprement parler un manuel. Ce qui explique en grande partie l'allure trop schématique du deuxième chapitre. Tel quel, cet ouvrage sera fort utile aux étudiants : il met à leur disposition une documentation étendue et riche, ainsi qu'une synthèse brillante de l'histoire de la religion.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

GEORG SIEGMUND. — *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises.* Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, mit 18 Abbildungen und Figuren. Fribourg-en-Br., Herder, 1950. 24 cm., 445 p.

Ce livre est la réédition d'un ouvrage qui a paru en Allemagne en 1941 et qui fut épuisé en quelques mois. Ce qui prouve que ce livre paraît à son heure et répond à un profond besoin de notre monde moderne. L'auteur commence son étude en nous donnant un exposé détaillé et précis de l'histoire de la preuve téléologique (p. 21-173). Ensuite, dans un deuxième chapitre, il nous montre comment formuler correctement cette preuve par la finalité et quelles sont les étapes à parcourir.

Vient alors la partie maîtresse de ce livre, un chapitre d'environ cent cinquante pages sur la finalité chez les êtres vivants, véritable chef-d'œuvre d'érudition, de clarté et de profondeur : toute une *philosophie* de la biologie ! Un chapitre spécial est consacré à l'homme, qui a droit à une place privilégiée dans les sciences de la vie. Ce chapitre nous semble cependant moins réussi que les autres. L'auteur y critique, fort brièvement d'ailleurs, la validité de l'argument par la béatitude (p. 354-361), ainsi que la preuve déontologique, à laquelle il dénie toute valeur autonome. Ayant ainsi prouvé l'*existence* de la finalité dans la nature, l'auteur termine son exposé en lui donnant comme conclusion l'affirmation de l'existence de la Sagesse suprême et de la Providence universelle.

Qu'on nous permette quelques remarques. On peut croire que l'auteur n'a pas toujours suffisamment distingué les frontières respectives de la science et de la philosophie, sinon il aurait vu que l'argument déontologique a un caractère propre et spécifique, qui ne rentre pas dans la finalité universelle de la nature (« Weltteleologie »). Ensuite, quant à l'argument par la béatitude, il ne faut pas oublier que la notion de *summum bonum* est une notion analogique, qui ne se réalise pas de la même façon dans son rapport à l'animal et à l'homme. Le *summum bonum*, c'est-à-dire la fin ultime de l'homme, est proportionnée à la spiritualité de son intelligence et de sa volonté.

Sa fin ultime, sa félicité, est le bien total et non la totalité des biens. Tandis que la totalité des biens est une addition pure et simple des biens qui existent, le bien total, c'est ce à quoi rien ne manque. Or, ce bien total est l'objet adéquat de notre volonté. Si donc notre volonté est intrinsèquement ordonnée à son objet adéquat, ce désir ne pouvant être vain, cet objet doit nécessairement exister. Car, s'il n'existe pas, *on ne pourra pas l'atteindre*, et notre volonté n'a pas de raison d'être. Donc, ce *summum bonum* doit absolument exister. Par ce fait même, la situation concrète et existentielle de l'homme devient explicable et trouve son fondement. Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur ni à la vigueur de cette monographie, qui est sans doute la meilleure qu'on ait consacrée à ce sujet.

A. PATTIN, o.m.i.

* * *

L'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce

---

Dans sa récente encyclique *Fulgens Corona*, notre Saint-Père le pape Pie XII, en invitant le monde entier à célébrer une Année mariale consacrée, d'une façon particulière, à honorer l'immaculée conception de la très Sainte Vierge, exprimait sa ferme confiance que cette célébration mariale apporterait des fruits de salut à toute l'humanité. Et il ajoutait : « Pour réaliser plus facilement et heureusement ce but, Nous désirons que, dans chaque diocèse, soient données des instructions et des conférences bien adaptées qui éclairent plus parfaitement les esprits sur ce point de la doctrine chrétienne. Ainsi la foi du peuple croîtra, la dévotion envers la Vierge Marie chaque jour s'intensifiera, tous les chrétiens se mettront avec ardeur à suivre les traces de notre Mère céleste [1]. »

Une réflexion théologique sur le mystère de l'Immaculée Conception semble donc bien de mise dans le contexte de cette Année mariale. Car la théologie, en définitive, est-elle autre chose qu'un approfondissement authentique de la foi chrétienne cherchant à s'enraciner toujours plus dans l'âme des fidèles [2] ?

Cependant, ne grandit pas qui veut, et comme il veut, sans aucun respect des lois de cette vie en croissance. Il en est de même dans l'ordre de la foi. Or, c'est le principe générateur d'un être qui est en mesure de lui tracer la voie de sa destinée et de son progrès. La sainte Église de Dieu, notre Mère, « sancta Mater Ecclesia », est la seule autorisée alors à nous indiquer comment procéder dans cette maturation théologique de notre foi :

[1] *Documentation catholique*, t. 50, n° 1158, 18 octobre 1953, col. 1288.
[2] Saint Augustin, *De Trinitate*, l. 14, c. 1 : *P.L.*, t. 42, col. 1037.

> Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, *tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* [3]; [...].

D'après cet enseignement, non seulement l'analogie des réalités naturelles nous fait percer les mystères de notre foi, mais encore, et peut-être même surtout, la connexion entre eux et avec la fin ultime, de ces mêmes mystères inépuisables.

I. — PERSPECTIVE DU TRAVAIL.

Cette dernière méthode, extrêmement riche, doit être employée aussi à l'endroit des privilèges de Marie; c'est celle qui sera adoptée dans le présent article. Par elle, nous voulons montrer le lien étroit qui réunit ces deux grandes réalités mariales : l'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce. Il n'est pas question ici de prouver, en Marie, son immunité de la tache originelle en raison de sa mission universelle de salut, de sa médiation rédemptrice. Non ! La perspective est en sens inverse. Il s'agit d'éclairer le mystère de la causalité universelle de grâce, en Marie, par celui de son immaculée conception, de voir si ce dernier, par la plénitude même de son contenu, peut nous conduire au premier, et nous le faire comprendre plus parfaitement. Notre dessein est donc d'examiner la causalité universelle de grâce à la lumière de l'Immaculée Conception, et non pas vice versa. Qu'est-ce que celle-ci nous manifeste au sujet de celle-là ou même, tout d'abord, est-ce qu'elle nous la manifeste de quelque façon ?

La proclamation, en 1950, du dogme de l'Assomption a mis en évidence la liaison très intime réunissant l'immaculée conception de Marie et son assomption au ciel. Historiquement, la définition, en 1854, de l'Immaculée Conception achemina l'Église vers la dernière proclamation dogmatique. S. S. Pie XII en fait explicitement la remarque dans la bulle *Munificentissimus Deus* [4]. Il ajoute, en outre, qu'effectivement, l'assomption de Marie se rattache à son immaculée conception et en découle comme tout naturellement :

[3] Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n° 1796. C'est nous qui soulignons.
[4] *Documentation catholique*, t. 47, n° 1082, 19 novembre 1950, col. 1475.

> Ces deux privilèges sont, en effet, très étroitement liés... Grâce à un privilège spécial, la Vierge Marie a vaincu le péché par son immaculée conception et, *de ce fait*, [que l'on remarque la connexion !] elle n'a pas été sujette à la loi de demeurer dans la corruption du tombeau, et elle ne dut pas, non plus, attendre jusqu'à la fin du monde la rédemption de son corps [5].

Dans ses journées d'études de 1949, la Société française d'Études mariales a parlé, elle aussi, de cette dépendance des deux mystères [6]. La chronique de théologie mariale de la *Revue thomiste* de 1951 note expressément cette insistance des théologiens à éclairer l'Assomption par sa raison propre : l'Immaculée Conception [7]. L'effort théologique qui s'est ainsi exercé pour voir la connexion de ces deux privilèges ne pourrait-il pas être repris en faveur, cette fois, de l'immaculée conception de Marie et de sa causalité universelle de grâce ?

On objecterait peut-être qu'il faut, en cette matière, éviter l'excès de logique et la manie de la déduction, qu'en Marie tout est gratuit, que la nécessité a moins affaire, ici, que dans d'autres traités. Fort bien pour le premier point ! La pensée humaine n'y gagne jamais à s'assujettir à son instrument, aux dépens du réel. Mais qu'en Marie tout soit gratuit, y a-t-il là vraiment quelque chose de spécial, d'exclusif à elle ? Est-ce qu'aux yeux de Dieu, toute créature, même dans l'ordre naturel, n'est pas totalement dépendante de lui, l'Être suprême, et donc, absolument gratuite ? Le plus ou le moins, à cet égard, n'a de sens qu'en fonction de notre pensée humaine. Par rapport à Dieu, une réalité gratuite peut être plus parfaite qu'une autre — et c'est le cas de Marie par rapport aux hommes, — mais elle n'est pas plus gratuite. Pourquoi, dès lors, y aurait-il moins de nécessité en Marie que dans le Christ et les hommes ? Passe encore pour les hommes, mais, dans cette ligne de pensée, on devrait normalement conclure qu'il y en a encore bien moins pour le Christ. Non ! Il ne faut pas verser dans ce que j'appellerais un certain cartésianisme théologique, qui veut que l'intelligence, en face du surnaturel et sous prétexte d'en sauvegarder la transcendance, fasse continuellement appel à Dieu et à ses actes de volonté libre pour expliquer la conservation et l'ordre de ces réalités surnaturelles. Comme si l'intelligence divine, infiniment sage, pouvait,

[5] *Ibid.*, col. [1474]-1475. C'est nous qui soulignons.
[6] Voir T. Philippe, o.p., *Immaculée Conception et Assomption*, dans *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*, 7 (1949), p. 141-160.
[7] M.-J. Nicolas, o.p., *Théologie mariale*, dans *Revue thomiste*, 51 (1951), p. 202.

dans l'élévation au surnaturel, procéder autrement que dans la création des natures et constituer les êtres sans les réunir, d'abord et avant tout, dans l'unité harmonieuse d'un ordre infrangible ! L'action de Dieu est toujours intérieure aux êtres et créatrice de liaisons. Autrement, on réduirait la création — et ce serait faire injure à l'unité de l'Intelligence suprême — à une pure multiplicité d'êtres disparates unifiés du dehors par un volontarisme divin.

Il existe dès lors une liaison intime entre tous les mystères de Marie, et cela, non pas malgré la gratuité des dons de Dieu, mais à cause même de cette liberté de la volonté divine toute dirigée par une intelligence unifiante. L'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce sont donc aussi en relations mutuelles. Il s'agit de les découvrir, « Deo dante ». On aurait raison ici de s'en prendre à un jeu de déduction à partir de concepts qu'on voudrait voir inclus l'un dans l'autre. Mais ce n'est pas la manière de saisir l'ordre des mystères surnaturels. La méthode est plutôt celle-ci : comment l'Immaculée Conception, telle qu'elle est pensée par Dieu, peut-elle me conduire à la causalité universelle de grâce ? Car, dès le point de départ, je suis assuré qu'il existe une liaison intérieure entre ces deux réalités, par cela même que l'intelligence divine les pense; et c'est en tant que telles que les réalités de la grâce doivent tomber sous le regard du théologien.

Trois arguments peuvent être proposés pour montrer cette connexion de nature entre l'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce. L'un exploiterait le fait qu'elle est la seule personne humaine à avoir été préservée de la tache originelle et que son âme possède la vie divine au plus haut point concevable pour une personne humaine. Un autre approfondirait l'aspect, en Marie, de préservation du péché de la nature humaine, préservation qui implique nécessairement vocation à la causalité universelle de grâce. Un troisième montrerait que la plénitude de grâce de l'Immaculée, en tant qu'objet d'un seul et même décret avec le Christ, appelle sans faute une causalité universelle de grâce.

Mais avant d'exposer ces arguments, il serait instructif d'examiner ce que pensent les mariologues de l'immaculée conception de Marie en relation avec sa causalité universelle de grâce. En parlent-ils d'abord ?

Et de quelle manière ? Relevons la pensée de quelques auteurs à ce sujet.

II. — EXAMEN DE QUELQUES AUTEURS.

Le traité de mariologie publié par Scheeben, en 1882 [8], exerça une influence considérable sur le développement de la théologie mariale. Dans cette magistrale étude, cependant, peut-on découvrir une relation quelconque établie entre l'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce ? Il n'y a malheureusement presque rien d'affirmé explicitement là-dessus. L'auteur, il est vrai, montre bien que la plénitude de grâce de l'Immaculée est en dépendance réelle de sa corédemption et de sa maternité spirituelle et qu'ainsi, elle doit être assez riche pour se communiquer à tous [9], mais c'est là la perspective contraire de celle dans laquelle nous nous sommes placés. Il n'est pas question expressément d'une causalité universelle de grâce éclairée et manifestée par le privilège de l'Immaculée Conception. Tout ce qu'on peut y rencontrer, ce sont quelques points de doctrine se rapportant plus ou moins explicitement au problème envisagé.

En appuyant toute sa doctrine sur cette vérité fondamentale de la maternité « sponsale » de Marie, de sa maternité comme épouse du Christ [10], Scheeben fait voir la connexion très étroite, en Marie, entre l'union spirituelle de grâce et la maternité divine [11]; de cette façon, très implicite il est vrai, l'immaculée conception de Marie se trouve comme liée naturellement, par le truchement de la maternité divine, à tous les effets de cette dernière, et donc à la corédemption. C'est ce qui fait dire au grand mariologue que la grâce de la maternité, sinon dans sa teneur formelle, au moins dans son ordination, a pu être accordée à Marie au moment même de sa conception [12]. Scheeben parle bien aussi

8 M.-J. Scheeben, *Mariology*, translated by Rev. T. L. Geukers, Herder, St. Louis and London, 1946, 2 vol.

9 *Ibid.*, vol. 2, p. 27-28.

10 *Ibid.*, vol. 1, p. 189-194.

11 *Ibid.*, vol. 1, p. 190.

12 « Under this form the grace of motherhood could have been granted in that case naturally, not only before the maternal conception, but even at the first moment of the mother's existence, and could henceforth form the distinguishing mark of her person, in the nature of the grace of the hypostatic union. There is no reason why the grace of this motherhood under this form should have been given only later, particularly as, since the definition of the Immaculate Conception, the original ordination as the « bride of » stands beyond all doubt. This is so not as if it formally existed in the granting of the original, habitual grace; but for the very reason that the ordination as bride demanded and brought with it this benefaction » (*ibid.*, vol. I, p. 191-192).

de la coopération morale de Marie à l'œuvre rédemptrice, avant la naissance de Jésus [13], mais il n'est pas fait mention de l'Immaculée et, de plus, la corédemption de Marie, au sens strict, commence seulement à la conception du Christ [14]. Tout cela, comme on le voit, est bien implicite. Un peu plus loin, au sujet de la distribution universelle des grâces, l'auteur apporte comme raison de convenance la plénitude de grâce en Marie [15], mais il ne détaille pas du tout sa pensée. Là où il est le plus explicite, c'est lorsqu'il indique une série de raisons en faveur de la corédemption de Marie. L'une d'entre elles se présente comme suit : une fois rachetée, une personne humaine se devait de prendre une part active à la rédemption, au nom du reste de l'humanité [16]. On sent la référence à l'Immaculée Conception, mais elle est voilée et l'argument est à peine esquissé. Somme toute, la mariologie de Scheeben ne nous livre pas de richesses appréciables sur le point à l'étude. Aucune réflexion ne part explicitement de l'Immaculée Conception pour y conduire notre esprit à une causalité universelle de grâce.

Qu'en est-il du P. Terrien, s.j., l'érudit mariologue du début du siècle [17] ? Ses données sont encore bien plus maigres, pratiquement nulles. Il est révélateur de constater que les deux derniers volumes de sa série sont consacrés à la Mère des hommes et qu'on n'y trouve aucune considération établissant la causalité universelle de grâce de Marie à partir de son immaculée conception. Il est noté simplement, en sens inverse, au premier volume, que la conception immaculée de Marie dérive de sa maternité rédemptrice [18]. C'est à quoi se réduit la pensée de Terrien sur le sujet.

Si nous examinons la doctrine mariale du cardinal Lépicier, o.s.m., dans son traité sur la sainte Vierge [19], nous y trouverons plus de

[13] *Ibid.*, vol. 2, p. 213.
[14] *Ibid.*, vol. 2, p. 214.
[15] *Ibid.*, vol. 2, p. 264.
[16] « A human being, one to be redeemed, and hence participating passively in the redemption, was to take an active part in the execution of the redemption, in the name of the rest of mankind. By preparation of and participation in the redeeming sacrifice, this person was perfectly to achieve the appropriation of the redeeming act and its effects upon mankind in general » *(ibid.*, vol. 2, p. 207).
[17] J.-B. Terrien, s.j., *La Mère de Dieu et la Mère des Hommes*, 6e et 8e éd., Paris, Lethielleux, 1946.
[18] *Ibid.*, 1re partie, t. 1, p. 365 et surtout p. 370 et suiv.
[19] A.-M. Lépicier, o.s.m., *Institutiones theologiæ dogmaticæ. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Parisiis, Lethielleux, 1912, 685 p.

matériel. C'est peut-être lui, d'ailleurs, qui envisage le plus la causalité de grâce de Marie sous la lumière de son immaculée conception. Cependant, même ici, nous ne pouvons nous réjouir d'une abondance doctrinale; les résultats demeurent encore assez parcimonieux. Remarquons tout d'abord la division générale du traité. Trois grandes parties le composent : la sainte Vierge considérée par rapport à Dieu, considérée en elle-même, considérée par rapport aux hommes. Ce qui regarde l'Immaculée Conception est exposé dans la seconde partie où l'orientation altruiste, le caractère social est pratiquement absent. Toutefois, l'auteur se rachète, pour ainsi dire, dans la troisième partie. D'une façon très explicite, il présente l'Immaculée Conception comme raison théologique manifestant la médiation de Marie. Voici son argumentation : le médiateur, tout en se distinguant des deux extrêmes, doit cependant les réunir en lui de quelque façon. Or, la Vierge Marie, inférieure à Dieu, dépasse toutefois l'humanité entière par sa grâce et sa sainteté. Elle doit donc être reconnue comme la médiatrice entre Dieu et les hommes et elle commence déjà en elle-même la réconciliation du monde avec Dieu [20]. Tout en étant explicite, cet argument n'est quand même pas développé très longuement. On voudrait une plus ample élaboration du privilège de l'Immaculée comme fondement de sa médiation et on aimerait plus de précision sur cette réconciliation du genre humain déjà amorcée en Marie. N'empêche que cet argument a l'heur de montrer la connexion expresse entre ces deux mystères, du point de vue exact qui nous occupe !

Ce n'est pas tout. En parlant de la corédemption de Marie, l'auteur, avant de conclure cette question, résume sa pensée dans quelques arguments et il termine par ce court paragraphe :

> Cæterum lex est, primum in unoquoque genere esse quodammodo causam eorum quæ sunt in illo genere. Atqui Beata Virgo est prima inter redemptos a Christo. Ergo quodammodo causa est redemptionis hominum. Quod eo vel magis adserendum est quod, cum Deipara esset immaculata, nihil prorsus in ea fuit quod impediret quominus pretium ab ipsa solutum Deus perfectissime acceptaret [21].

Dans sa formulation trop concise, l'argument demeure un peu voilé. En outre, le syllogisme lui-même ne parle pas expressément de l'Immaculée

[20] *Ibid.*, p. 515.
[21] *Ibid.*, p. 552.

Conception, mais on voit bien que l'auteur y songe, puisqu'il ne peut s'empêcher, à la phrase suivante, de renchérir en mentionnant explicitement le privilège. Cet argument est à remarquer : il est le premier auquel nous avions pensé et que nous ferons valoir tantôt avec plus de précision. Parmi les auteurs consultés, je ne crois pas qu'il y en ait un qui reprenne la question sous cet angle. En somme, le cardinal Lépicier est un de ceux qui ont éclairé le plus la causalité de Marie par son immaculée conception, quoiqu'il l'ait fait très succinctement dans son traité marial. En 1928, il publiait son volume : *L'Immacolata Corredentrice, Mediatrice* [22]. Le seul titre indique déjà la liaison intime que le savant mariologue continue de proposer entre ces deux mystères. Au chapitre *L'Immacolata, Assistitrice al sacrificio della Croce,* il débute par cette phrase :

> Dobbiamo ora passar a considerare la stretta relazione che esiste tra l'Immacolata Concezione di Maria e il suo ufficio di Assistitrice al sacrificio della Croce [23].

Et il poursuit, montrant que le médiateur parfait doit être immaculé, et que, d'autre part, l'immaculée conception de Marie la prédestine au glorieux rôle de compagne du Christ dans l'œuvre de notre rachat :

> In realtà, come Gesù Cristo deve alla sua perfetta santità di aver potuto redimerci; così, se Maria potè adempiere, nel sacrificio della Croce, il ministro sublime che Le valse il glorioso titolo di Vergine Corredentrice, ciò è dovuto alla sua Immacolata Concezione [24].

Et il conclut :

> Ripetiamolo adunque e non cessiamo d'inculcarlo : l'alto ufficio che a Maria doveva essere affidato, di Corredentrice del genere umano, mentre è sequela naturale della sua Immacolata Concezione, ne è pure, nell'ordine intenzionale, la ragione, il fine : è perchè Maria era destinata ad esser la Vergine assistente di Gesù sul Calvario, che dovette esser concepita senza macchia. Perciò, l'officio di Corredentrice, che tanto la onora, è conseguenza dell'Immacolato suo Concepimento [25].

Il ressort clairement de ces textes que le cardinal Lépicier insiste sur la connexion de ces deux mystères, mais on aura remarqué de plus qu'il les considère dans leurs relations mutuelles. Nous les admettons aussi, il va sans dire; notre perspective, cependant, se limite à l'imma-

22 A.-M. Lépicier, o.s.m., *L'Immacolata Corredentrice, Mediatrice,* Roma, Tipografia Sallustiana, 1928, 372 p.

23 *Ibid.*, p. 146.

24 *Ibid.*, p. 148-149.

25 *Ibid.*, p. 150.

culée conception de Marie pour autant qu'elle appelle sa causalité universelle dans l'ordre de la grâce. En outre, l'argumentation de l'auteur, ici encore, n'est pas très élaborée. Elle tient en ce parallèle : de même que Jésus-Christ doit à sa sainteté parfaite de pouvoir nous racheter, ainsi Marie doit à son immaculée conception de participer à cette rédemption [26]. En résumé, la doctrine du cardinal Lépicier sur le sujet qui nous occupe pourrait être plus détaillée; par contre, on trouvera difficilement ailleurs des affirmations aussi explicites et une conviction aussi forte sur le lien qui rattache l'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce.

Même Bittremieux, dans son volume entièrement consacré à la médiation universelle de Marie [27], ne développe pas aussi expressément cette doctrine. Au livre premier, où il traite de la médiation de Marie dans l'acquisition des grâces, il lui assigne une médiation ontologique et morale et pour la première, il donne comme une des raisons, la plénitude exceptionnelle de grâce en Marie qui rend cette créature de Dieu supérieure à tous les hommes [28]. Ceci revient à une des argumentations du cardinal Lépicier exposée plus haut [29], bien qu'ici le rappel de l'Immaculée soit implicite dans la plénitude de grâce et ne concerne directement que la médiation ontologique. Tout aussi implicites par rapport à l'Immaculée Conception, sont les raisons théologiques apportées pour fonder la médiation de Marie dans l'acquisition des grâces. Marie est médiatrice, puisqu'elle a mérité « de congruo » sa maternité divine, en raison de l'excellence de sa grâce et de sa charité [30]. Bittremieux reprend aussi à son compte l'assertion de Pie X affirmant le mérite universel de Marie que lui a valu sa sainteté éminente [31]. La même raison est indiquée pour montrer la coopération de Marie au sacrifice de son Fils. Elle y participe pleinement à cause de sa sainteté. Ici, il est fait mention de son immaculée conception [32]; on la trouve aussi comme fondement d'une satisfaction parfaite au Calvaire [33], mais

26 *Ibid.*, p. 149.
27 J. Bittremieux, *De mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias*, Brugis, Car. Beyaert, 1926, 319 p.
28 *Ibid.*, p. 11.
29 Voir note 20.
30 *Ibid.*, p. 33.
31 *Ibid.*, p. 39, 41, 42.
32 *Ibid.*, p. 88.
33 *Ibid.*, p. 65.

sans aucune espèce de développement. Au livre deux, la médiation de Marie dans la distribution des grâces est expliquée par son union de sainteté avec Dieu [34]. En définitive, on peut bien dire que Bittremieux ne scrute presque pas le mystère de l'immaculée conception de Marie comme impliquant sa causalité universelle de grâce.

Chez le P. Hugon, o.p., il n'y a rien d'original à noter. Dans son volume *Marie pleine de grâce* [35], il signale simplement que Marie a été préservée de la tache originelle parce qu'elle « devait être la réparatrice du genre humain [36] ». La même doctrine est reprise dans son traité sur la Sainte Vierge [37]. Mais la perspective contraire n'est jamais envisagée.

Le P. Bernard, o.p., offre plus d'intérêt [38]. Son *Mystère de Marie,* au livre premier, fait voir la continuité vitale et progressive de la grâce en Marie. Cette vie a commencé en plénitude par son immaculée conception [39] et elle s'est développée sans cesse [40] au point de pouvoir, sans être cependant grâce capitale [41], se déverser sur tous les hommes et les sauver [42]. Le caractère rédempteur de la grâce de l'Immaculée et sa force de causalité sont ainsi mis en relief, sans être, pour autant, objets d'un développement explicite. Au livre deux, le P. Bernard considère les phases terrestres du mystère de Marie, et il insiste sur le fait que la grâce de l'Immaculée nous intéresse déjà, nous est déjà salutaire [43]. Son chapitre VIII s'intitule : *Où l'on fait voir que même le mystère de l'Immaculée Conception intéresse la maternité de grâce et en constitue la phase initiale* [44]. Quelles sont les raisons qu'il propose à l'appui de cette affirmation ? La première atteint la maternité de grâce par l'intermédiaire de la maternité divine. La Sainte Vierge, en étant immaculée, se prépare à être Mère de Dieu et donc, notre Mère. « La prérogative de Marie nous est salutaire parce qu'elle est la première marque de la vocation et le principe des grâces qui vont lui

34 *Ibid.*, p. 172.
35 E. Hugon, o.p., *Marie pleine de grâce,* Paris, Lethielleux, 1926, 219 p.
36 *Ibid.*, p. 12.
37 E. Hugon, o.p., *Tractatus Dogmatici,* vol. 2, *De B. Virgine Maria Deipara,* 10e ed., Parisiis, Lethielleux, 1935, p. 720.
38 R. Bernard, o.p., *Le Mystère de Marie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 491 p.
39 *Ibid.*, p. 52.
40 *Ibid.*, livre 2, c. X.
41 *Ibid.*, livre 1er, p. 56.
42 *Ibid.*, p. 56, 58, 59.
43 *Ibid.*, p. 90.
44 *Ibid.*, p. 89.

composer une âme immensément maternelle et la porter à se dévouer pour nous [45]. » Les autres motifs nous intéressent encore plus directement. Parce que l'Immaculée « [...] est notre enfant et notre sœur », « [...] en quelque sorte, c'est à nous-mêmes que le privilège est accordé [46] ». Davantage encore, « nous sommes liés à Marie et solidaires de ce qui lui arrive parce qu'elle est fille du Christ, nouvelle Ève à côté du nouvel Adam [47] ». Toutes ces raisons, certainement valables, nous mettent devant les yeux l'unité du plan divin et la portée sociale du privilège de l'Immaculée. Mais il y aurait peut-être moyen de présenter des arguments encore plus valides, soulignant davantage la connexion unissant l'Immaculée Conception à la plénitude de la rédemption universelle. Ici, l'auteur s'en tient plutôt à une esquisse de rédemption universelle, ébauchée en Marie dans sa phase initiale. Et, de fait, lorsqu'il traite des mystères de la Compassion au Calvaire et de la distribution des grâces, le P. Bernard ne parle pas de l'Immaculée Conception.

Un autre mariologue à faire ressortir le caractère social de la grâce, en Marie, c'est le P. Garces, c.m.f., dans son volume *Mater Corredemptrix* [48]. Pour lui, la grâce sanctifiante de Marie, si elle n'est pas capitale, n'est certes pas purement individuelle; si elle ne diffère pas spécifiquement de la nôtre, elle s'en distingue « in esse moris et ratione finis »; elle est ordonnée « connaturaliter » à mériter et à satisfaire pour tous les hommes, elle est, pour tout dire, une grâce de médiatrice, une grâce universelle, une grâce sociale [49]. A tel point qu'elle constitue, d'après le P. Garces, un fondement appelant, en Marie, une corédemption formelle, bien plus, selon un mérite « de condigno [50] ». Dans tout ceci, à vrai dire, l'Immaculée Conception n'est pas mentionnée expressément, mais on se rend bien compte qu'elle est présente implicitement dans cette plénitude de grâce. En effet, telle que le P. Garces conçoit cette dernière, on pressent l'ordination de Marie immaculée à la Corédemption. Il reste que cette ordination n'est pas exploitée direc-

45 *Ibid.*, p. 90-91.
46 *Ibid.*, p. 91.
47 *Ibid.*, p. 93.
48 N. Garcia Garces, c.m.f., *Mater Corredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. M. Virg. ad formalem eius corredemptionem*, Romæ, Marietti et *Commentarium Pro Religiosis*, 1940, 293 p.
49 *Ibid.*, p. 270-273.
50 *Ibid.*, p. 260-261.

tement, pour elle-même; l'objet direct de l'étude, comme l'indique le sous-titre, c'est l'inférence de la Corédemption formelle à partir de la Maternité spirituelle.

Avec le P. Keuppens [51], p.b., nous sommes loin d'acquérir des connaissances sur le sujet qui nous intéresse. La seule division de son traité est révélatrice. Maternité divine et médiation de Marie en constituent les deux parties; sans aucune connexion de nature entre elles, leur union dépend uniquement de la volonté divine [52]. Nous tombons ainsi dans un dualisme irréductible qui bloque d'avance toute vision de lien intérieur entre l'Immaculée Conception et la causalité universelle de grâce. De fait, l'auteur analyse le mystère de l'Immaculée dans la première partie de son ouvrage, et il n'en est pas question dans la seconde; et même si le P. Keuppens parle, dans cette première partie, de la grâce sanctifiante de Marie, qu'on pourrait appeler capitale [53], le sens de cette affirmation est bien atténué du fait qu'il n'y a pas de liaison essentielle entre les deux parties de son traité.

La mariologie du P. Merkelbach [54], o.p., ne présente pas beaucoup plus d'intérêt pour nous. Selon la doctrine commune, il assigne comme une des raisons théologiques de l'immaculée conception de Marie son rôle de médiatrice et de Nouvelle Ève [55]. C'est dans la profession de cette dernière vérité que les fidèles des premiers siècles adhéraient implicitement à l'Immaculée Conception [56]. Mais le point de vue contraire n'est pas présenté, du moins très explicitement. L'auteur établit, en effet, un parallèle entre le Christ et Marie. De même que le Christ est notre médiateur à cause de sa grâce capitale, ainsi la Vierge est notre médiatrice en raison de l'excellence de sa grâce [57]. Tout cela reste fort implicite en ce qui concerne le mystère de l'Immaculée Conception. En réponse à une objection, le P. Merkelbach

51 J. Keuppens, p.b., *Mariologiæ Compendium*, Héverlé-Louvain, Scolasticat des Pères Blancs, 1938, 241 p.

52 « Sed hæc duplex veritas fundamentalis, licet de facto ad invicem relatæ sint, ita ut Consortium Maternitatem præsupponat, et hæc ad illud ordinetur, jure tamen connexio inter utramque dici nequit existere ex ipsa rerum natura, sed ex sola divina Voluntate, quæ etiam aliter statuere potuisset, sed in actuali ordine hac summe congruenter decrevit » (*ibid.*, p. 12-13, n° 8).

53 *Ibid.*, p. 54-55, n°s 118-119.

54 B.-H. Merkelbach, o.p., *Mariologia*, Parisiis, Desclée de Brouwer, 1939, 412 p.

55 *Ibid.*, p. 120-121.

56 *Ibid.*, p. 114.

57 *Ibid.*, p. 321.

précise davantage, en montrant que la Sainte Vierge, rachetée d'une manière supérieure par préservation, peut, à son tour, racheter les autres. Mais ce court paragraphe est vite neutralisé par une note s'exprimant ainsi : « N'allons pas penser cependant que l'Immaculée Conception et la préservation du péché s'avèrent tout à fait nécessaires à la Vierge pour son rôle de médiatrice [58]. » Au total, l'éclairage de la causalité de grâce de Marie par son immaculée conception est bien faible chez le P. Merkelbach.

Encore plus l'est-il dans le volume du P. Garrigou-Lagrange, o.p., sur la Mère du Sauveur [59]. La doctrine s'inspire de celle du P. Merkelbach, sans y apporter toutes les précisions. Il n'y a vraiment ici rien de neuf à signaler sur l'objet de notre enquête.

Il est significatif, une fois de plus, que tout un ouvrage ait été écrit sur la médiation universelle de Marie sans un apport direct quelconque pour le point qui nous concerne. C'est le cas du P. Bover [60], s.j. Tout ce qu'on y trouve, c'est une démonstration subsidiaire de la corédemption de Marie par sa grâce capitale [61]. Car l'auteur soutient que la grâce de Marie participe à la grâce capitale du Christ [62]. Le privilège lui-même de l'Immaculée Conception demeure cependant inexploré.

Le P. Roschini, o.s.m., l'a-t-il scruté davantage en fonction de la causalité universelle de grâce ? Pas tellement ! Son *Compendium* [63] n'apporte aucun argument tiré de l'Immaculée Conception. Il se contente, dans la perspective inverse, d'éclairer ce privilège par la doctrine de la Nouvelle Ève [64]. Son traité complet de mariologie est-il plus riche sur la question [65] ? Il reprend le point indiqué précédemment [66]. En plus, il explique très brièvement la médiation de Marie

[58] « Ne tamen immaculata conceptio et præservatio a peccato existimetur omnino necessaria, ut B. Virgo possit esse mediatrix [...] » (*ibid.*, p. 337, note 1).

[59] R. Garrigou-Lagrange, o.p., *La Mère du Sauveur et notre Vie intérieure*, Paris, Editions du Cerf, Montréal-Ottawa, Editions du Lévrier, 1948, 389 p.

[60] J.-M. Bover, s.j., *Maria Mediadora Universal — Soteriologia Mariana estudiada a la luz de los principios mariologicos*, Madrid, Consejo superior de Investigationes cientificas, 1946, 539 p.

[61] *Ibid.*, p. 248.

[62] *Ibid.*, p. 91-92.

[63] G.-M. Roschini, o.s.m., *Compendium Mariologiæ*, Romæ, Scientia catholica, 1946, 512 p.

[64] *Ibid.*, p. 361.

[65] G.-M. Roschini, o.s.m., *Mariologia*, 2ª ed., Romæ, Angelus Belardetti editor, 1947-1948.

[66] *Ibid.*, t. 2, IIª pars, p. 84.

par sa grâce incomparable [67]. Comme raisons théologiques en faveur de la Corédemption, aucune n'a trait à l'Immaculée Conception [68]. Ce qui peut, indirectement, contribuer à resserrer les liens entre l'Immaculée Conception et la causalité universelle de grâce, c'est la certaine évolution du P. Roschini au sujet du premier principe de mariologie. Dans son grand traité, l'éminent mariologue n'admet plus la position du principe unique, mais de caractère complexe : « Maria est Mater Dei et Socia Mediatoris [69]. » Il soutient plutôt que le premier principe de la mariologie est simple. Il peut s'énoncer comme suit : « Maria est Mater universalis [70]. » Cette nouvelle position assure davantage l'unité, par le dedans, des mystères de Marie et intériorise leurs rapports mutuels. Un tel principe favoriserait, de soi, la vision des liens unissant l'Immaculée Conception et la causalité universelle de grâce. Les trois derniers volumes du P. Roschini, *La Madonna...*, ne semblent apporter aucun élément nouveau à notre problème [71].

Spécialiste en matière de corédemption mariale, le P. Dillenschneider, c.ss.r., a exposé sa pensée là-dessus, surtout dans trois volumes bien appréciés du milieu mariologue. Le premier, *Marie au service de notre Rédemption*, prend nettement position pour l'impossibilité d'inférer strictement à partir de la plénitude de grâce réalisée en Marie, son mérite universel dans l'acquisition des grâces. « Pas plus que de la Maternité divine tout court, ce n'est pas de la seule plénitude de grâce réalisée en Marie qu'il est possible d'inférer en toute rigueur le fait de son universel mérite dans l'acquisition première de notre salut [72]. » A ce compte-là, le lien entre l'Immaculée Conception et la causalité universelle de grâce devient assez lâche. Cependant, le P. Dillenschneider ne coupe pas toute relation entre ces deux mystères. On le voit implicitement dans le fait qu'il reconnaît en Marie une certaine participation à la grâce capitale de Jésus, lui donnant « une portée

67 *Ibid.*, t. 2, Iª pars, p. 248.

68 *Ibid.*, t. 2, Iª pars, p. 350-351.

69 *Compendium mariologiæ*, p. 12.

70 *Mariologia*, t. 1, p. 337.

71 G.-M. Roschini, o.s.m., *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Roma, Libr. Ed. Francesco Ferrari, 1953, 3 vol.

72 C. Dillenschneider, c.ss.r., *Marie au Service de notre Rédemption*, Haguenau, Bureaux « Perpétuel Secours », 1947, p. 14, note 2.

sociale universelle [73] ». On retrouve la même doctrine lorsque l'auteur montre l'ordination de l'Immaculée à la Corédemption.

> Et voilà pourquoi Marie est mise à part pour ce grand œuvre; séparée dès l'aube de sa vie par la grâce préservatrice de son Enfant du genre humain qu'elle aura à représenter au Calvaire. Et voilà pourquoi elle entre, en cet instant solennel, en notre nom à tous, par l'acquiescement de sa foi, foi œcuménique, disions-nous, dans la passion rédemptrice de son Fils [74].

L'Immaculée Conception, d'après le P. Dillenschneider, est donc orientée vers la causalité universelle de grâce; il conclut, toutefois, par cette remarque : « Le triomphe de Jésus-Rédempteur n'est pas l'Immaculée Conception, c'est la Corédemptrice immaculée [75]. » Il semble bien indiquer ici une absence de lien nécessaire entre les deux mystères, ou du moins, il tend à les séparer très nettement.

Le second ouvrage du P. Dillenschneider, *Pour une Corédemption mariale bien comprise* [76], éclaire, encore plus abondamment que le premier, la rédemption privilégiée de Marie ou son immaculée conception par sa mission corédemptrice [77]. L'unité des deux mystères est ainsi mise à jour, mais dans le sens contraire à celui de notre étude.

Le Mystère de la Corédemption mariale [78] reprend cette doctrine. « Marie, Épouse du Christ, déjà pleinement sanctifiée, en vertu de sa prérédemption spéciale, était à même de communier pour toute l'Église au mystère de notre rédemption objective [79]. » Le P. Dillenschneider, cependant, ne pousse pas plus loin sa pensée à ce sujet. Tout compte fait, ses trois volumes, tout en montrant l'accord des deux mystères, n'expliquent pas effectivement que la causalité universelle de grâce de Marie soit déjà parfaitement impliquée dans son immaculée conception.

La pensée de Mgr Journet, dans *L'Église du Verbe incarné* [80], semble plus nette et plus forte. Partant de cette vérité que « tout corédempteur doit être d'abord un racheté... [et que] plus la grâce qui

[73] *Ibid.*, p. 351.
[74] *Ibid.*, p. 373.
[75] *Ibid.*, p. 373.
[76] C. Dillenschneider, c.ss.r., *Pour une Corédemption mariale bien comprise*, Rome, Editions Marianum, 1949, 154 p.
[77] *Ibid.*, p. 101-110.
[78] C. Dillenschneider, c.ss.r., *Le Mystère de la Corédemption mariale*, Paris, Vrin, 1951, 167 p.
[79] *Ibid.*, p. 147.
[80] C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné.* IIe partie, *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris, Bibliothèque de la *Revue thomiste*, Desclée de Brouwer, 1951, 1.393 p.

le rachète est intense en lui, plus elle y devient corédemptrice [81] », il en conclut que, puisque « [...] Marie est rachetée d'une manière absolument unique, supérieurement à tout le reste des hommes [82], [...] elle est donc corédemptrice d'une manière absolument unique, supérieurement à tout le reste des hommes, elle est, dans l'ordre de l'intensité de la grâce, la première corédemptrice [83] ». Quelques lignes plus loin, dans le même sens, Mgr Journet écrit : « A la question que nous posions tout à l'heure : Marie peut-elle être corédemptrice du monde entier, étant elle-même rachetée ? Il faut répondre que Marie étant la première rachetée, par-dessus tout le reste de l'humanité, elle est, *de ce fait*, la première corédemptrice, par-dessus tout le reste de l'humanité [84]. » Remarquons ici l'inférence : étant la première rachetée, Marie est, de ce fait, la première corédemptrice. A part le cardinal Lépicier, aucun auteur examiné jusqu'à date n'a, je crois, indiqué avec autant de clarté l'exigence de la corédemption contenue dans l'Immaculée Conception.

La chronique de théologie mariale, rédigée par le P. M.-J. Nicolas, o.p., dans la *Revue thomiste* de 1953 [85], renferme une très brève annotation personnelle mise entre parenthèses, qui pourrait bien se rattacher, de manière implicite, il est vrai, à la pensée de Mgr Journet. Dans sa recension des ouvrages du P. Dillenschneider, le P. Nicolas glisse cette remarque :

> (A l'argumentation de l'A. j'ajouterai que la doctrine de l'immaculée Conception semble bien impliquer que le rachat de Marie ait été antérieur, d'une antériorité de nature, à celui du genre humain comme tel [86].)

La réflexion est concise, mais elle peut être grosse de conséquences.

Au volume II de la collection « Alma Socia Christi », le P. C. Boyer, s.j., expose brièvement la doctrine commune voulant que l'Immaculée ait été rachetée d'une façon spéciale pour coopérer à la rédemption du Christ [87]. Mais on n'y trouve rien dans la perspective contraire.

81 *Ibid.*, p. 410.
82 *Ibid.*, p. 410-411.
83 *Ibid.*, p. 411.
84 *Ibid.*, p. 411. C'est nous qui soulignons.
85 M.-J. Nicolas, o.p., *Théologie mariale*, dans *Revue thomiste*, 53 (1953), p. 164-179.
86 *Ibid.*, p. 167.
87 C. Boyer, s.j., *Réflexions sur la corédemption de Marie*, dans *Alma Socia Christi, Acta Congressus mariologici-mariani Romæ anno sancto MCML celebrato*, Academia Mariana, Roma, 1951 et 1952, vol. II, *De cooperatione B.V. Mariæ in acquisitione et distributione gratiarum*, p. [1]-12, surtout p. 10-11.

L'article du P. Bonnefoy [88], o.f.m., est plus précis, en ce qui nous concerne. La prédestination de Marie, liée à celle de Jésus par un seul et même décret, lui assurera, à l'exemple de son Fils, cause universelle, le bonheur de communiquer la vie divine aux autres [89]. A ce compte-là, son mérite personnel sera nécessairement social [90]. On soupçonne que cette ligne de pensée peut conduire l'esprit à rapprocher expressément l'immaculée conception de Marie de sa causalité universelle de grâce.

L'article du prof. G. Philips [91] s'engage pratiquement dans le même sens. Pour lui, la Vierge a été élue, choisie à une grâce sanctifiante, non seulement plus élevée que la nôtre, mais spécifiquement distincte, et qu'on peut appeler « gratia Matris Redemptoris [92] ». Le Fils de Marie « non plus diligit eam, sed alio et altiore modo [93] ».

> Maria igitur non habet gratiam simpliciter abundantiorem quam alia membra, neque obtinuit donum primi membri in serie æqualium, sed re et titulo gaudet gratia matris universalis, quia volenter mater extitit Redemptoris universalis. Talis est electio et prædestinatio quam cogitavit Altissimus de nova Eva juxta novissimum Adam [94].

Il resterait à relier explicitement cette grâce de Mère universelle à l'Immaculée Conception pour que cet article rentre exactement dans notre perspective.

Enfin, peut-on découvrir un filon conduisant au point qui nous intéresse, dans le *Court Traité de Théologie mariale* publié tout récemment par M. René Laurentin [95] ? Le docte mariologue, à la vérité, considère le mystère de l'Immaculée par rapport à l'humanité et admet que Marie, par sa sainteté et son innocence exceptionnelles, y tient déjà la place de tous les hommes. « Elle est, en un premier sens qui se modifiera (par subordination à la médiation transcendante de l'Homme-Dieu et participation à cette médiation), médiatrice du genre humain [96]. » Il propose également la doctrine notée plus haut dans le P. Dillenschneider et Mgr Journet, que, grâce à son immaculée

88 J.-F. Bonnefoy, o.f.m., *Le mérite de Marie et sa prédestination,* dans *Alma Socia Christi,* vol. II, p. 21-48.
89 *Ibid.*, p. 23-37.
90 *Ibid.*, p. 38-46.
91 G. Philips, *De electione B. V. Maria,* dans *Alma Socia Christi,* vol. III, *De prædestinatione et regalitate B. Virginis Mariæ,* p. 1-20.
92 *Ibid.*, p. 7 avec note 19 et p. 8.
93 *Ibid.*, p. 10.
94 *Ibid.*, p. 17.
95 R. Laurentin, *Court Traité de Théologie mariale,* Paris, Lethielleux, 1954, 187 p.
96 *Ibid.*, p. 73.

conception, Marie peut être corédemptrice : « La Vierge a été rachetée de façon spéciale, par anticipation ou récurrence : grâce au privilège de l'Immaculée Conception qui l'a fait bénéficier de la Rédemption avant le sacrifice du Calvaire, et à part de tous les autres, elle peut coopérer à l'acte rédempteur[97]. » Par là, on voit que M. Laurentin réunit les deux mystères de l'Immaculée Conception et de la Corédemption. Sa pensée reste quand même tout enveloppée et l'on sent que l'Immaculée Conception ne suffit pas encore à manifester très clairement la causalité universelle de grâce. On devra y ajouter comme une autre réalité pour voir cette connexion intime. C'est ce que laisse entendre la phrase citée plus haut : « Marie est, *en un premier sens qui se modifiera,* médiatrice du genre humain[98]. » On pourrait découvrir la même ligne de pensée dans cette expression : « ... Le Sauveur n'est pas venu d'abord pour la joie de l'Immaculée, mais pour le salut du monde[99]. » Peut-être qu'il faudrait tout simplement dire : c'est précisément dans la joie de l'Immaculée que Jésus est venu pour le salut du monde.

Au terme de cette enquête, il ne me semble pas inexact d'affirmer qu'ils sont peu nombreux les développements doctrinaux expliquant de façon expresse et immédiate la causalité universelle de grâce de Marie par son immaculée conception. Si, par exemple, le P. Bernard, Mgr Journet, M. Laurentin et surtout le cardinal Lépicier envisagent cette question, leurs considérations demeurent relativement brèves et plus ou moins explicites.

Il peut paraître alors plutôt téméraire de s'engager sur un terrain si peu exploré. Nous le faisons avec circonspection et crainte révérentielle. Il nous semble toutefois qu'il y a vraiment possibilité d'éclairer directement le mystère de la causalité de grâce de Marie par celui de son immaculée conception. Une réflexion théologique sur le privilège de l'Immaculée comme tel nous paraît impliquer déjà en Marie, de manière stricte, une causalité universelle de grâce. Nous en proposons trois arguments, explicitant quelque peu, ensuite, ce que veut dire pour nous causalité universelle de grâce.

97 *Ibid.*, p. 91, note 19, 3.
98 Voir note 96. C'est nous qui soulignons.
99 *Ibid.*, p. 76.

III. — EXPOSÉ DES ARGUMENTS.

Une première manière de voir dans le mystère de l'Immaculée Conception l'inclusion d'une causalité universelle de grâce serait de considérer ce privilège en tant qu'il est, avec le mystère du Christ, objet d'un seul et même décret divin.

Ce que doit examiner la théologie, ce ne sont pas des notions, mais bien la réalité divine elle-même et toutes les autres réalités de la foi, non pas envisagées d'une façon quelconque, mais dans la mesure où elles tombent sous la prescience divine, à l'intérieur même de la pensée éternelle de Dieu. Le Docteur commun se charge de nous le rappeler de temps à autre. En parlant de l'objet de la foi, il nous enseigne que, même en adhérant à un mystère qui, en soi et pris abstraitement, aurait pu ne pas être, notre intelligence ne se trompe pas, car l'objet de la foi, ce sont les mystères en tant qu'ils tombent sous la prescience divine et possèdent, de ce fait, une nécessité d'infaillibilité.

> Ad secundum dicendum quod 'Deum non incarnari' secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahaæ. Sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in Primo dictum est. *Et hoc modo cadit sub fide.* Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum [100].

La même doctrine se retrouve où saint Thomas traite de la passion du Christ.

> Ad quartum dicendum quod fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et præordinationi divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientia et voluntate divina [101].

C'est donc là la véritable perspective du théologien : regarder les mystères pour autant qu'ils préexistent dans l'intelligence de la Sainte Trinité.

Or, le privilège de l'Immaculée Conception est essentiellement une vérité de foi. Il faut donc, pour le pénétrer intimement, non pas examiner sa raison formelle ou son concept pur, mais aller le découvrir, par la foi et la charité, au cœur même de l'intelligence divine décrétant et disposant l'ordre surnaturel.

D'ailleurs, si cette démarche s'impose pour tout objet de foi, elle est appelée d'une façon très spéciale par le mystère de l'Immaculée qui,

[100] *Sum. theol.*, 2ª 2ᵐ, q. 1, a. 3, ad 2ᵐ. C'est nous qui soulignons. (Nous citons la Somme d'après l'édition Marietti, 1950.)
[101] *Ibid.*, 3ª, q. 46, a. 2, ad 4ᵐ.

mieux que d'autres mystères, je dirais, nous y fait penser instinctivement. Car ici, nous sommes au tout premier instant d'existence de la Vierge immaculée, dans l'indivisible sacré et solennel où elle ne fait que jaillir du cœur de Dieu, où elle est reliée directement et immédiatement à la Pensée éternelle d'où elle procède par pure liberté créatrice. L'Immaculée Conception nous fait voir plus aisément le lien immédiat qui rattache Marie au décret de Dieu; à ce moment précis où tout n'est que dépendance complète et pure réception, on se reporte plus facilement à la Pensée suprême qui l'a créée. L'Église l'a compris admirablement, elle qui met sur nos lèvres, à la fête même de l'Immaculée Conception, ces paroles sublimes du livre des Proverbes célébrant les origines éternelles de la Sagesse : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant de faire quoi que ce soit, dès le principe. J'ai été établie dès l'éternité, et dès les temps anciens, avant que la terre fût créée [102] [...]. » En outre, il est significatif que ce soit la bulle *Ineffabilis Deus* proclamant le dogme de l'Immaculée Conception qui ait précisément proposé de situer Marie dans cette perspective toute divine. Contemplons donc en Dieu le mystère de l'Immaculée Conception.

Or, d'après l'enseignement explicite de cette même bulle, la grâce de l'Immaculée Conception est, en Dieu, pensée et voulue dans un seul et même décret, avec l'Incarnation de la Sagesse divine.

> Atque idcirco vel ipsissima verba, quibus divinæ Scripturæ de increata Sapientia loquuntur, ejusque sempiternas origines repræsentant, consuevit tum in ecclesiasticis Officiis, tum in sacrosancta Liturgia adhibere, *et ad illius Virginis primordia transfere, quæ uno eodemque decreto cum divinæ Sapientiæ incarnatione fuerant præstituta* [103].

Que l'Immaculée Conception soit ainsi voulue avec le Christ dans un seul et même décret, cela me semble impliquer en elle causalité universelle de grâce. Comment se fait-il ?

D'après saint Thomas, la prédestination de Dieu (à quoi se rapportent les décrets divins) peut être considérée de deux manières : ou l'on parle de l'acte de Dieu prédestinant, ou de son objet, c'est-à-dire de son terme et de son effet [104]. Dans le premier cas, évidemment, il

[102] Prov. 8, 22-35.
[103] *Ineffabilis Deus*, dans *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII*, Paris, Bonne Presse, p. 104. C'est nous qui soulignons.
[104] *Sum. theol.*, 3ª, q. 24, a. 3, c.

n'y a absolument rien de spécial pour le Christ ou la Vierge; l'acte de Dieu est unique et infiniment simple, et par ce seul acte, par un seul et même décret, absolument tout est prédestiné : le Christ, la Vierge, tous les élus. Il est trop clair que l'affirmation de Pie IX citée plus haut ne doit pas être prise dans ce sens-là. Elle n'aurait plus alors aucune espèce de signification; elle ne désignerait plus rien de particulier pour le Christ et la Vierge immaculée. Dans cette manière de voir, on pourrait aussi bien dire que tous les élus ont été prédestinés dans un seul et même décret avec le Christ. Par son assertion, le souverain pontife a certainement voulu exprimer une situation privilégiée pour Marie et son Fils.

Il reste donc que l'on doit entendre ce décret du côté de son terme ou objet. Or, de ce point de vue, le Christ est l'objet d'un décret tout à fait spécial, unique par rapport aux autres hommes : il est ordonné, prédestiné au salut de l'humanité entière, à titre de cause universelle. La Révélation ne laisse aucun doute là-dessus; saint Paul se plaît à le répéter à satiété. Qu'on médite par exemple le début de l'*Épître aux Éphésiens* :

> [...] ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ, secundum beneplacitum ejus, qui proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt, in ipso; in quo etiam et nos sorte vocati sumus [105] [...].

L'*Épître aux Colossiens* reprend la même idée [106]. Aucune erreur possible : le Christ est prédestiné cause universelle de salut et, à ce titre, il est l'objet d'un décret exceptionnel, le séparant des autres hommes. Or, selon Pie IX, Marie immaculée est objet d'un seul et même décret avec le Christ. Si cette expression signifie quelque chose du point de vue de l'objet de la prédestination, il faut absolument conclure que le décret sur Marie immaculée a séparé sa grâce de celle de tous les autres hommes et l'a constituée, avec son Fils et sous son Fils, cause universelle. Car si la grâce de l'Immaculée avait été prédestinée seulement à une causalité particulière comme celle des autres hommes, même en admettant le plus haut degré de perfection en cet ordre, elle n'aurait pu être *objet d'un seul et même décret avec son Fils, cause universelle de salut.* La cause universelle et la cause particulière ne sont pas un seul et même

105 Eph. 1, 9-11; voir aussi Rom. 8, 29.
106 Col. 1, 15-20.

objet de décret, dans l'ordre actuel; autrement, autant dire que le décret du Christ n'a rien de spécial, que tous les élus sont avec lui objet d'un seul et même décret. Ou le fait, pour l'Immaculée Conception, d'être avec le Christ l'objet d'un seul et même décret, la prédestine, *ipso facto,* à la causalité universelle de grâce, ou absolument tous les élus sont objet d'un seul et même décret avec le Christ.

La doctrine de saint Thomas sur la prédestination du Christ, comme cause exemplaire et efficiente (et aussi finale, évidemment) de notre prédestination, peut nous conduire à la même conclusion [107]. Le saint docteur y enseigne que, toujours du point de vue de l'objet du décret, notre prédestination est vraiment une image et un produit de celle du Christ. D'où l'on voit clairement la distinction établie entre la prédestination du Christ, cause universelle, et la nôtre, effet particulier de la sienne. Or, si la prédestination de Marie immaculée entre dans un seul et même décret avec celle du Christ, à l'encontre de la nôtre, il s'ensuit clairement, je crois, que cette prédestination est, de ce fait, constituée cause exemplaire et efficiente de la nôtre (et aussi finale). D'autant plus que cette affirmation « un seul et même décret avec le Christ » ne veut pas, évidemment, faire de Marie l'égale du Christ, mais simplement caractériser et souligner la séparation de sa prédestination d'avec celle de tous les autres hommes. La prédestination de Marie immaculée étant cause de la nôtre, et notre prédestination comprenant en fait notre salut et toutes les grâces qui l'assurent [108], celle de Marie immaculée implique donc une causalité universelle de grâce. Dieu, en préordonnant la grâce de l'Immaculée Conception, l'établit du même coup grâce universelle appelée à exercer sa causalité sur tous les hommes, en dépendance du Christ.

* * *

Une seconde façon de montrer que la causalité universelle de grâce est déjà contenue dans l'Immaculée Conception, serait de considérer les caractères d'unité et de perfection qui existent dans ce privilège.

Marie immaculée fut la seule personne humaine préservée de la tache originelle. Aucune autre personne de la lignée d'Adam

107 *Sum. theol.*, 3ª, q. 26, a. 3 et 4.
108 *Ibid.*, 1ª, q. 23, a. 5, *c.*

n'échappa, jusqu'à date, à ce torrent dévastateur qui submerge tous les hommes sur son passage. Le Christ, il est vrai, est de notre race; il s'est fait homme, semblable à nous. Mais sa naissance fut miraculeuse; il s'est incarné sous l'influence de l'Esprit-Saint agissant en Marie. De plus, Jésus n'est pas une personne humaine; c'est le Verbe de Dieu subsistant en deux natures. Marie immaculée fut donc la seule personne humaine, l'unique à n'avoir pas encouru la faute originelle. Elle fut aussi, par conséquent, la seule personne humaine à recevoir la grâce et la vie divine, dès le premier instant de son existence. Marie immaculée se sépare de tous les autres hommes, elle est unique. Et cette unicité révèle précisément, en Marie, l'unité parfaite de sa grâce préservative.

Or, l'unité d'une réalité quelconque est en fonction directe de son être. Elle lui est coextensive, elle cohabite avec lui, elle lui est unie indissolublement; bien plus, elle s'identifie avec cet être même, dont elle n'est que la face négative, l'absence de division.

> Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum [109].

Et alors, dans la mesure où un être est un, dans la même mesure il possède la perfection d'être. L'unité d'une chose n'est que le resplendissement de son être, ou plutôt sa condensation; elle se présente donc à l'intelligence humaine comme l'indice infaillible d'une richesse ontologique. Tel degré d'unité, tel degré d'être.

Si Marie immaculée, dans l'ordre des personnes humaines graciées possédant la vie divine, jouit d'une situation absolument unique, est une par excellence, il s'ensuit de toute nécessité que, dans cet ordre, elle est principe premier, cause vraiment universelle. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas la réalité de la multitude qui explique celle de l'unité, mais bien vice versa. Car l'unité ontologique, nous dit saint Thomas, s'oppose à la multitude par mode de privation, comme une chose indivise à une chose divisée [110]. Et puisque la privation est un non-être et s'explique uniquement par l'être dans lequel elle est subjectée, il reste que la multitude, qui est division de l'unité, se fonde

109 *Sum. theol.*, 1ª, q. 11, a. 1, *c.*
110 *Ibid.*, 1ª, q. 11, a. 2, *c.*

sur quelque chose d'un [111]. Par ailleurs, comment l'un peut-il expliquer réellement le multiple, s'il ne le cause pas réellement ? Et si ce principe un l'est absolument, du moins dans son ordre, il sera vraiment cause universelle de cet ordre. Telle est la situation de la Vierge immaculée par rapport à tous les hommes. Unique personne humaine préservée du péché originel et possédant la grâce dès le premier instant, elle est, de ce fait, principe universel de cette vie divine pour tous les fils d'Adam.

Que l'on n'objecte pas la possibilité pour Dieu ou le Christ de communiquer la grâce directement aux hommes sans égard au rang unique de l'Immaculée ! Même si l'Unité absolument première a plus de pouvoir qu'une unité dérivée, du fait que celle-ci est posée dans l'existence, elle doit absolument relier le multiple de son ordre à l'Être premier, au risque de perdre son sens. L'Immaculée Conception ne peut pas exister comme une simple réussite personnelle. Autrement, dans le concert multiple des êtres, elle se présenterait comme une unité d'ornementation, pratiquement absurde, puisqu'elle ne pourrait jouer sa fonction de principe explicatif. Ceci revient à dire, avec saint Thomas : « In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis [112] : [...]. » L'Immaculée Conception est l'unité première dans son ordre; elle en est donc le principe, elle le mesure et le règle par sa causalité.

Si l'on envisage maintenant non plus l'aspect d'unité dans l'Immaculée Conception, mais celui de perfection et de plénitude, il semble que l'on doive aboutir à la même conclusion. C'est l'enseignement traditionnel que Marie immaculée n'a pas été seulement préservée du péché originel; elle a été, en plus, comblée de grâce et de sainteté en plénitude. La bulle *Ineffabilis Deus* nous le déclare expressément :

> C'est pourquoi, puisant dans les trésors de sa divinité, il la combla, bien plus que tous les Esprits angéliques, bien plus que tous les Saints, de l'abondance de toutes les grâces célestes, et l'enrichit avec une profusion merveilleuse, afin qu'elle fût toujours sans aucune tache, entièrement exempte de l'esclavage du péché, toute belle, toute parfaite et dans une telle plénitude d'innocence et de sainteté qu'on ne peut, au-dessous de Dieu, en concevoir

111 *Ibid.*, 1ª, q. 11, a. 2, ad 1ᵐ.
112 *Ibid.*, 1ª 2ᵃᵉ, q. 90, a. 1, *c.*

> une plus grande, et que nulle autre pensée que celle de Dieu même ne peut en mesurer la grandeur [113].

Nous atteignons ici, au dire de la bulle, la plénitude maximale possible à aucune créature; on ne peut en concevoir une plus grande; nous sommes vraiment au faîte actuel et possible de la perfection de la grâce dans une personne créée.

Or, « quod... dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis [114] [...]. » Saint Thomas reprend souvent cette vérité dans sa *Somme théologique*. Ainsi, au traité de la loi, il répète : « In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum [115] [...]. » Le même principe est énoncé, dans une formulation quelque peu différente, au livre premier de la Somme contre les Gentils : « Item, in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia, quæ sunt illius generis, mensurantur [116] [...]. » On a voulu contester, mais en vain, la valeur universelle de cette vérité. Le P. Descoqs, s.j., par exemple, n'admet pas ce principe, en donnant comme seul motif interne : « Est-ce que l'homme le plus parfait, pour citer un exemple, est l'auteur de tous les autres hommes [117] ? » Évidemment, ce principe du maximum, cause universelle, n'a de sens que lorsqu'il y a du plus ou du moins, c'est-à-dire une multitude hiérarchisée. Quand nous sommes en présence d'une réalité qui n'admet pas de degrés, qui, en elle-même, est univoque, comme c'est le cas de la nature humaine, il ne peut certainement être question de causalité analogue, telle qu'elle est impliquée dans le principe. L'objection du P. Descoqs porte donc à faux.

Au fait, saint Thomas considère toujours ce principe (à condition de l'entendre dans son vrai sens !) comme universel et nécessaire, ne souffrant aucune exception. Et alors, l'Immaculée Conception, c'est déjà la plénitude de grâce maximale, le « maxime tale ». Elle est donc déjà la cause universelle de grâce ! Autrement, cette plénitude ne

113 *Ineffabilis Deus*, dans *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VIII*, Paris, Bonne Presse, p. 103.

114 *Sum. theol.*, 1ª, q. 2, a. 3, *c.*

115 *Ibid.*, 1ª 2ª, q. 90, a. 2, *c.*

116 *Sum. contra Gent.*, l. 1, c. 28.

117 P. Descoqs, s.j., *Prælectiones theologiæ naturalis*, Paris, Beauchesne, 1935, t. 2, p. 39.

revêtirait aucune signification. Encore un coup, Dieu pourrait bien, de sa seule initiative, communiquer la grâce aux hommes, mais, une fois qu'il a déversé en fait sa plénitude dans un autre être, celui-ci est nécessairement constitué cause. Le contraire impliquerait que le plan divin n'est pas unifié, qu'une de ses pièces maîtresses est divisée des autres pièces, que l'unité n'est plus coextensive à l'être. D'ailleurs, c'est la loi même de l'être de se déverser et de se communiquer dans la mesure de sa plénitude, et elle est manifestée à son suprême degré dans la fécondité consubstantielle de la très Sainte Trinité.

Au surplus, le Docteur angélique ne se fait pas faute de parler lui-même d'une plénitude de grâce en Marie capable de procurer le salut de tous les hommes [118]. Il est vrai que, d'autre part, il prend bien soin de noter que la plénitude de grâce en Marie n'est pas absolue, mais relative à sa condition personnelle [119]. Cette précision ne prouve effectivement, comme il était requis de le faire, que la dépendance de la grâce de Marie de celle du Christ; elle n'oblige pas du tout de conclure à une absence de causalité universelle. Si la plénitude de grâce de Marie est relative par rapport à celle du Christ, elle est maximale par rapport aux hommes, et donc elle est cause universelle de leur grâce.

On aura remarqué que cette manière d'argumenter fut déjà proposée par le cardinal Lépicier dans son traité de Mariologie [120]. Parmi les auteurs relevés plus haut, il fut le seul à en parler, ce qu'il fit d'ailleurs très brièvement et avec une certaine hésitation.

Pour résumer ce deuxième argument, l'Immaculée Conception, en raison des caractères d'unité parfaite et de plénitude maximale que sa grâce révèle, implique déjà par elle-même, il me semble, causalité universelle de grâce. Celle-ci, à vrai dire, n'est pas déduite du concept de l'Immaculée : des déductions de concepts nourrissent bien maigrement l'esprit ! Elle est plutôt vue et découverte dans la réalité actuelle et existentielle de l'Immaculée Conception.

En conséquence de cet exposé, on pourrait relever la qualité sociale de cette grâce de Marie, existant déjà dans l'Immaculée, ainsi que sa

118 *Sum. theol.*, 3ª, q. 27, a. 5, ad 1ᵐ.
119 *Sum. theol.*, 3ª, q. 7, a. 10, ad 1ᵐ.
120 A.-M. Lépicier, o.s.m., *op. cit.*, p. 552.

position dans un ordre supérieur à la nôtre, comme l'indiquaient le P. Garces et le professeur Philips. Mais nous ne faisons que le dire en passant : ce n'est pas là l'objet direct de notre étude.

* * *

On peut enfin argumenter en faveur de la causalité universelle de grâce par l'opposition de l'Immaculée Conception au péché originel. La faute de nos premiers parents ne fut pas exclusivement personnelle. Elle a retenti dans la nature humaine comme telle, la blessant et la déséquilibrant dans toutes ses facultés. C'est la doctrine de la foi, formulée par saint Paul aux Romains :

> Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines, mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt [121].

Saint Thomas enseigne à son tour :

> [...] Primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente [122] [...].

Le péché originel est donc strictement un péché de nature, affectant d'abord et avant tout l'essence même de l'âme et, par elle, ses puissances plus personnelles [123]. A ce compte, il exerce une influence universelle, débordant de beaucoup la sphère des individus; il est d'un ordre supérieur à l'ordre individuel, dans lequel la multiplication indéfinie des pécheurs encourant cette faute, restera toujours en deça du péché de nature comme tel. Nous sommes ici à deux plans irréductibles : celui de l'universel et celui du particulier, et ils ne peuvent jamais se rejoindre.

C'est ce qui fournit à saint Thomas une preuve, entre plusieurs, de l'impossibilité pour une créature de satisfaire « de condigno », en raison du pouvoir limité de ses actes. Or, il faut une vertu infinie car le péché originel, qui requiert satisfaction, possède une certaine infinité.

> Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam : quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus [...]. Tertio, ex ipsa natura quæ corrupta erat, quæ quidem infinitatem quamdam habet in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. · Actio autem puræ creaturæ non potest habere

121 Rom. 5, 12.
122 *Sum. theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 81, a. 2, ad 3ᵐ; voir aussi *Sum. contra Gent.*, l. 4, c. 52.
123 *Sum. theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 83, a. 2, *c.* et ad 2ᵐ.

infinitam efficaciam : et ideo nulla creatura poterat sufficienter satisfactionem facere [124].

Un autre texte encore plus significatif nous apprend que, s'il est possible à une personne individuelle — non pas par elle-même, évidemment, mais moyennant le secours de la grâce — de satisfaire pour le péché actuel, il ne l'est plus cependant pour le péché originel, car alors, l'action d'un individu vaudrait plus que tout le bien de la nature humaine, ce qui est impossible.

[...] cum omnis actio sit personæ, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia divina, non autem ad satisfaciendum pro peccato originali; nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum naturæ humanæ. Et hoc non posset esse si esset purus homo. Et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret [125].

Cette doctrine manifeste bien le caractère universel du péché originel et la nécessité, pour s'y opposer et le détruire, de se hisser à son niveau, c'est-à-dire d'exercer une causalité universelle. Or la grâce de l'Immaculée Conception s'oppose directement et immédiatement au péché originel. C'est le privilège spécifique, en Marie, se mesurant proprement à la faute de nature. D'autre part, l'on sait que dans l'économie chrétienne du salut, la grâce est accordée avant tout, non pas à la nature humaine, mais à la personne [126]. Il en eût été à l'inverse, si Adam et Ève n'avaient pas péché; le don de justice originelle qui, dans leur personne, avait été octroyé à la nature humaine tout entière, eût été transmis à tous les hommes par le chemin de la nature, c'est-à-dire par voie de génération charnelle [127]. Et ainsi, dans cet état, les personnes humaines auraient été sanctifiées par la nature humaine qu'ils auraient reçue de façon aveugle, passive et nécessaire. Tandis que depuis la faute, la nature humaine est sanctifiée par la personne, selon la voie de la liberté, de la responsabilité, de la causalité intelligente et amoureuse. « Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti [128] [...]. »

S'il en est ainsi, dans la grâce de l'Immaculée Conception, c'est la personne de Marie qui est d'abord sanctifiée, et par elle, sa nature.

124 *III Sent.*, d. 20, q^{a} 1, a. 2, sol.; voir aussi *Sum. theol.*, 3^{a}, q. 1, a. 2, ad 2^{m}.
125 *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 6^{m}; voir aussi *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 6, sol.
126 *Sum. theol.*, 3^{a}, q. 69, a. 3, ad 3^{m}.
127 *Ibid.*, 1^{a}, q. 100, a. 1, *c.*
128 Offertoire de la messe.

Étant donné alors que la grâce de l'Immaculée sanctifie la personne de Marie et, par elle, tout ce qui a trait à la nature humaine, s'opposant ainsi directement et expressément au péché originel; étant donné aussi que ce dernier est un péché de la nature humaine dans sa totalité et donc, un mal universel et que nulle personne individuelle ne peut s'opposer de la sorte à la totalité d'un mal universel, il s'ensuit que la grâce de l'Immaculée Conception implique que Marie a été élevée par Dieu au rang de personne universelle, pour ainsi dire, de cause universelle de la grâce, seule au niveau du péché originel et capable d'entrer en conflit avec cette faute commune.

Deux objections peuvent être soulevées. En premier lieu, on pourrait fort bien admettre que le péché originel demande en contrepartie une cause universelle de grâce, sans pour autant être forcé de conclure que la grâce de l'Immaculée la constitue cause universelle. On dirait tout simplement que c'est la causalité universelle du Christ qui s'oppose ainsi en Marie au péché de la nature humaine. Et de même que cette causalité universelle, s'exerçant surtout dans la passion et la mort de Jésus [129], peut effacer après coup la faute originelle dans l'âme de n'importe quel croyant sans, de ce fait, l'établir cause universelle de salut, ainsi cette causalité du Christ pourrait-elle préserver totalement l'âme de Marie du péché de nature sans pour autant faire de cette personne une cause universelle de grâce.

Il est bien entendu d'abord que, dans l'ordre des créatures, la nature humaine du Christ est cause universelle de grâce absolument première. Elle peut donc s'opposer au péché originel. Bien plus, personne n'aurait été capable, sans elle, de détruire ce péché [130]. Il n'est pas question, alors, de soustraire Marie à l'influence salvatrice de son Fils. Non ! La grâce de l'Immaculée, comme toutes les autres grâces depuis la chute des premiers parents, et bien plus qu'elles, dépend des mérites de la passion du Sauveur. Elle a été accordée « intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis », comme le proclame la bulle *Ineffabilis Deus*.

Ceci admis, on ne peut, il me semble, instituer un parallèle exact entre la causalité du Christ effaçant la faute originelle de l'âme des

129 *Sum. theol.*, 3ª, q. 49, a. 5, *c.*
130 Voir note 116.

simples fidèles et sa causalité préservant complètement l'âme de Marie du péché de nature. Il existe entre elles une différence irréductible. Du fait que tous les hommes contractent d'abord la faute originelle et que, par la suite, leur grâce, même si elle efface le peccamineux de la faute originelle, n'enlève pas, cependant, les peines qui ressortent de la nature humaine comme telle (c'est la doctrine explicite de saint Thomas [131]), ceci manifeste, je crois, que cette grâce joue, en eux, le rôle d'une simple cause particulière, destinée à effacer, après coup et une fois que la causalité universelle du péché les a contaminés, ce qu'il y a de strictement personnel et individuel dans leur âme. Tandis qu'en Marie immaculée, du fait qu'elle a été préservée complètement du péché originel et donc, que tout ce qui ressort de la nature humaine comme telle a été soustrait au désordre de la faute (comme le montre en toute évidence l'Assomption glorieuse de Marie), il s'ensuit que sa personne a été appelée par Dieu et sous le Christ à dominer parfaitement le péché originel, à lui être supérieure et non inférieure, à exercer une causalité universelle sur toute la nature humaine.

Une seconde objection peut se poser : ne serait-il pas possible d'avoir une causalité universelle de Dieu et du Christ qui ferait simplement produire un effet universel en Marie immaculée, sans l'appeler pour autant à être elle-même cause universelle ? Une telle manière de voir laisserait entendre que la grâce, et en ce cas la grâce habituelle et permanente, ne doit pas être intrinsèquement et par elle-même proportionnée au péché auquel elle s'oppose. Cette conception s'apparenterait à celle des protestants et des nominalistes se réfugiant dans la seule causalité extrinsèque pour expliquer la réalité de la grâce faisant face au péché. Une grâce dominant un péché qui est cause universelle, doit donc aussi être cause universelle, du dedans de son être, même si elle requiert absolument la causalité extrinsèque de Dieu et du Christ. Faire appel à cette seule causalité extrinsèque n'éclaire pas mon esprit sur la forme spécifique d'une réalité créée. D'ailleurs,

131 *Sum. theol.*, 3ª, q. 69, a. 3, ad 3ᵐ : « Ad tertium dicendum quod, sicut in Secunda Parte dictum est, peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, post-modum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideo culpam originalis peccati, et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine. Sed pœnalitates præsentis vitæ, sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi, respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali justitia. Et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam. »

la causalité divine, si elle est toujours extrinsèque, agit toujours cependant à l'intime même de son effet, soit pour lui communiquer sa forme intrinsèque, soit pour le faire passer à l'opération seconde. Dans l'un comme dans l'autre cas, la causalité divine produit toujours un effet intérieur et naturel. La causalité de Dieu n'exclut pas les natures; au contraire, dès qu'elle s'exerce et parce qu'elle s'exerce, elle les engendre nécessairement. Et alors, la causalité universelle de Dieu et du Christ opérant en Marie immaculée une grâce en opposition active au péché universel de la nature humaine, produit nécessairement en elle une grâce de même niveau, c'est-à-dire de cause universelle. Autrement, si la grâce de Marie n'était que pur effet sans être cause, elle ne serait pas intérieurement et connaturellement en opposition au péché originel. En Marie et sans Marie, ce serait Dieu et le Christ qui s'y opposeraient, au lieu d'être Marie qui s'y oppose à cause de Dieu et du Christ. En somme, la grâce de l'Immaculée Conception demande d'exercer une causalité universelle, à cause de son opposition tout à fait exceptionnelle au péché d'origine.

* * *

Le mystère de l'Immaculée Conception nous paraît donc, pour les trois motifs exposés ci-dessus, révéler de lui-même une causalité universelle de grâce en Marie. Mais enfin quel est le sens exact de cette causalité ? Comment faut-il l'entendre ? S'agit-il d'une causalité universelle dans l'acquisition des grâces ou simplement dans leur distribution, dans la rédemption objective ou subjective, selon les distinctions courantes ? Précisons quelque peu cette question, qui demanderait de bien plus amples développements, susceptibles d'être fournis plus tard, si Dieu le veut.

On aura noté d'abord notre insistance à employer l'expression « causalité universelle de grâce », quitte à rendre le style un peu monotone. Cette formule, en effet, est usitée de propos délibéré. Elle nous semble, nonobstant son caractère général, exprimer adéquatement la réalité de l'influence maternelle de Marie. Ou plutôt, en raison même de son caractère général, elle nous apparaît plus véridique que bien d'autres expressions.

Il y aurait beaucoup à dire sur les trop célèbres distinctions entre l'acquisition des grâces et leur distribution, la rédemption « in actu

primo » et la rédemption « in actu secundo », la rédemption objective et la rédemption subjective. Contentons-nous pour le moment de quelques remarques. Malheureusement, ces distinctions, dans leur teneur même, inclinent à une compréhension pas toujours exacte du mystère de notre salut. La première, par exemple, pousse instinctivement l'esprit à concevoir la Rédemption comme s'intégrant de deux parties bien différenciées : l'acquisition des grâces et leur distribution, comme s'effectuant à deux étapes successives et bien distinctes. On commence d'abord par accumuler l'universalité des grâces requises pour les hommes, un peu comme on entasse du blé ou empile des pièces de monnaie. Ces grâces sont là en expectative. On se charge ensuite de les distribuer, de les communiquer aux hommes, à mesure que les besoins se font sentir [132]. Par cette conception un peu trop anthropomorphique, on donne à penser que la causalité universelle de grâce peut s'exercer à deux plans distincts, séparables même, puisque l'on s'empresse souvent de demander, par exemple : Est-ce que Marie cause l'acquisition des grâces ou simplement leur distribution ? Or, une causalité universelle de grâce opère nécessairement le rachat de toute l'humanité comme telle et, ce *faisant, ipso facto,* elle explique (moyennant la correspondance de la liberté humaine, évidemment !) la multitude des rachats particuliers qui surviennent au cours de l'histoire. Ainsi, tout ce que l'on entend par acquisition et distribution des grâces ne se situe pas à deux niveaux différents, mais s'inclut et se fond dans la seule et même réalité d'une cause universelle de grâce. De plus, que sont ces grâces emmagasinées, déjà toutes faites et acquises, prêtes à être déversées aux hommes ? Des grâces en dépôt ou en avance ne peuvent exister, sinon dans notre langage imagé et métaphorique. Précisément parce qu'elles sont causées par Dieu, elles jaillissent nécessairement à l'intime même de chaque homme, au moment précis où il en a besoin, et ne peuvent exister hors de lui.

La seconde distinction : rédemption « in actu primo » et rédemption « in actu secundo » présente aussi ses difficultés. Elle amène l'intelligence à concevoir entre ces deux rédemptions comme une relation de puissance à acte tendant à les séparer trop nettement et à

132 G. Philips, dans l'article déjà cité, émet quelques réflexions un peu dans le même sens (voir *Alma Socia Christi,* v. III, p. 16).

subordonner la première à la seconde. La rédemption « in actu primo » constituerait ainsi un pouvoir universel de salut, la rédemption « in actu secundo » en serait la réalisation actuelle. Tandis que, à la vérité, ce que l'on désigne par rédemption « in actu primo » est déjà la réalisation effective du salut des hommes, contenant en elle, de façon éminente, toutes les réalisations particulières de salut qui ne s'ajoutent pas à la première, ne la font pas progresser, mais la font simplement se prolonger au cours des temps.

Enfin, l'autre distinction : rédemption objective et rédemption subjective ne semble pas, elle non plus, exempte de tout reproche. Qu'est-ce, en effet, qu'une rédemption objective universelle qui ne sauverait pas *effectivement* et *subjectivement* tous les hommes élus par Dieu et acceptant librement sa grâce ? Qu'est-ce, d'autre part, qu'une rédemption subjective qui ne s'opérerait pas en vertu de la rédemption objective universelle et qui, par conséquent, n'en serait pas une réalisation particulière *objective ?* On le voit, la rédemption objective et la rédemption subjective, de toute nécessité, se contiennent mutuellement. Or, en distinguant entre rédemption objective et subjective, on tend précisément, si la distinction a un sens quelconque, à faire que l'objectif appartienne en propre à la première et le subjectif à la seconde. Au lieu, donc, de parler d'application de grâces et de distribution, de rédemption en acte premier et second, de rédemption objective et subjective, il semblerait plus exact de parler de causalité universelle de grâce et d'application de cette cause universelle à un effet particulier. Saint Thomas, d'ailleurs, nous donne l'exemple sur ce point. Il ne semble pas avoir utilisé, et pour cause, les distinctions susdites. Quand il traite de la rédemption du Christ et de sa passion, il emploie plutôt l'expression cause universelle de salut ou de grâce [133]. Et s'il parle assez souvent d'application, ce n'est pas au sens de la distinction entre acquisition des grâces et distribution ou application, c'est au sens bien différent d'application de la cause universelle, c'est-à-dire de la passion du Christ, à un effet particulier [134].

Saint Thomas, avec l'Église, enseigne donc que le Christ est cause universelle de salut. Par là, le Docteur angélique veut entendre que

133 *Sum. theol.*, 3ª, q. 49, a. 1, ad 3ᵐ, ad 4ᵐ; q. 52, a. 1, ad 2ᵐ; a. 8, ad 2ᵐ, etc.
134 *Ibid.*, 3ª, q. 49, a. 1, ad 4ᵐ, ad 5ᵐ; a. 3, ad 1ᵐ; q. 52, a. 1, ad 2ᵐ, etc.

tous les effets de grâce, quels qu'ils soient, passés, présents ou futurs, sont en dépendance totale de la passion de Jésus et ne peuvent exister que par sa vertu et sa causalité. Celle-ci, même si elle s'est exercée à un point donné de l'histoire bien différent de celui où nous vivons, précisément parce qu'elle est universelle, possède une force, un pouvoir englobant tous les lieux et tous les temps [135]. De sorte que, par exemple, une grâce qui existe actuellement est effectivement produite par l'acte même du Calvaire. Ainsi, la vraie conception d'une cause universelle nous oblige à ne pas sortir de son orbite pour expliquer non seulement le pouvoir de les produire, mais encore l'existence même de tous les effets particuliers qui en découlent. A ce compte-là, la cause universelle contient, en elle-même et par elle-même, tous les effets particuliers; par contre, ceux-ci impliquent toujours la présence de la cause universelle, par la vertu de laquelle ils existent. La cause universelle et ses effets ne sont pas l'un à côté de l'autre ou à deux plans étrangers, ils sont nécessairement l'un dans l'autre et le tout s'unifie dans l'unité de la cause universelle. C'est elle qui explique et appelle par le dedans tous les effets particuliers qu'elle produit en entrant en contact avec les êtres qui reçoivent son influx.

En conséquence, une causalité universelle de grâce couvre nécessairement à la fois tout ce que l'on entend par rédemption objective et par rédemption subjective. Elle explique à la fois le tout et la multiplicité des parties qui l'intègrent. Elle ne peut pas se confiner à ce que l'on appelle la distribution subjective des grâces, fût-elle même absolument universelle. Car l'objet direct et premier d'une cause universelle, c'est, de toute évidence, un bien commun. Or celui-ci n'est pas la simple addition, même complète, des biens particuliers; il est d'un ordre tout à fait différent [136]. Dès lors, une cause universelle de grâce ne peut se porter immédiatement sur la seule distribution, à tous et à chacun, de grâces particulières; elle a comme objet formel la totalité de la grâce comme telle, c'est-à-dire la rédemption objective. Par ailleurs, une cause universelle de grâce, en opérant le salut commun, opère et explique, de ce fait, le salut individuel de tous les élus avec les grâces

135 *Ibid.*, 3ª, q. 48, a. 6, ad 2ᵐ; q. 49, a. 1, ad 2ᵐ, ad 3ᵐ, etc.
136 *Ibid.*, 2ª 2ᵉ, q. 58, a. 7, ad 2ᵐ.

subjectives requises à cette fin, même s'il n'y a pas coïncidence chronologique entre cette cause universelle et ses effets particuliers [137].

On éclairerait avantageusement le sens d'une causalité universelle de grâce en la comparant à la causalité universelle de Dieu par rapport à l'être. Ce parallèle est, d'ailleurs, nettement suggéré par saint Thomas lui-même.

> Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem, *sicut Deus est principium omnis esse* [138] : [...].

Or, de même que Dieu, cause universelle de l'être, produit toutes les réalités particulières, non pas en tant qu'elles sont telle ou telle forme, mais en tant qu'elles sont de l'être, absolument [139], ainsi la cause universelle de grâce produit toutes les grâces particulières, non pas en tant qu'elles sont telle ou telle grâce, mais en tant qu'elles sont grâce, absolument. En outre, de même que Dieu, cause universelle de l'être, bien qu'il ne soit pas strictement créateur dans les œuvres de la nature et de l'art [140], n'en explique pas moins totalement ces œuvres au point qu'elles soient toutes des créatures [141], ainsi la cause universelle de grâce, bien qu'elle ne pose pas physiquement l'acte de salut universel à chaque moment de l'histoire (de fait, cet acte s'est effectué au Calvaire), n'en explique pas moins totalement chacune des grâces particulières au point qu'elles soient toutes des effets de cet acte. On pourrait développer ce parallèle assez longuement encore; qu'il suffise de constater que la cause universelle de grâce contient toute la perfection et l'acte de son ordre, comme la cause universelle de l'être contient toute perfection « simpliciter ». Et alors, de même que l'existence des êtres n'ajoute pas à l'être de Dieu ni ne le diminue en rien, ainsi en est-il pour toutes les grâces particulières relativement à leur cause universelle. Si Dieu, du fait même qu'il est cause universelle de l'être, explique la totalité du monde et, par elle, chacune de ses parties, pourquoi donc la cause universelle de grâce, du fait même de sa nature (avec, en plus, l'acte de liberté humaine lequel, d'ailleurs, est lui-même une grâce dépendant

137 *Ibid.*, 3ª, q. 7, a. 9 et 10.
138 *De Veritate*, q. 29, a. 5, *c.* (Nous soulignons.)
139 *Sum. theol.*, 1ª, q. 44, a. 2, *c.*; q. 45, a. 1, *c.*; a. 4, ad 1ᵐ; a. 5, *c.*
140 *Ibid.*, 1ª, q. 45, a. 8, *c.*
141 *Ibid.*, 1ª, q. 45, a. 8, ad 4ᵐ.

de cette cause), n'expliquerait-elle pas la totalité de la Rédemption et, par elle, chacune des grâces qui en découlent ?

Ainsi comprise, l'expression « cause universelle de grâce » n'aurait plus besoin des distinctions apportées couramment et qui semblent engendrer plutôt des équivoques que de la clarté. Par elle-même, elle exprime tout et de façon précise. C'est exactement ce que nous voulons signifier en concluant, au terme des trois arguments exposés ci-dessus, que Marie, du fait qu'elle est immaculée dans sa conception, se présente à nous comme cause universelle de grâce, se manifeste déjà à nos yeux comme l'élue de Dieu pour cette mission sublime [142]. Par là, nous entendons que l'immaculée conception de Marie est déjà en elle le gage infaillible, bien plus, le commencement de réalisation de sa causalité universelle de grâce par laquelle elle sauvera toute l'humanité comme telle (rédemption objective) et, ce faisant, tous les individus prédestinés (rédemption subjective). Cette causalité de grâce de Marie, il va sans dire, est seconde par rapport à celle du Christ; elle en est totalement dépendante et son pouvoir causal est une participation de celui de son Fils. Marie immaculée est cause universelle de grâce relativement à tous les hommes; Jésus l'est, en plus, relativement à Marie et avec elle, à l'humanité entière. Marie immaculée récapitule en elle la perfection de la nature humaine; le Christ récapitule en lui celle de sa Mère et, par elle, celle de toute la nature humaine.

* * *

Il y aurait lieu d'expliciter davantage la nature et le mode de cette causalité universelle de grâce chez Marie. Mais ce n'est pas là proprement l'objet de ce travail. Il a voulu, avant tout, relever la pensée de quelques auteurs sur la connexion établie entre l'immaculée conception de la Vierge et sa causalité universelle de grâce, puis exploiter trois arguments tendant à montrer que l'Immaculée Conception implique en Marie un appel nécessaire à la causalité universelle de grâce. Au terme de cette étude, on serait peut-être tenté de ne voir en elle qu'une rationalisation excessive du donné révélé. Pourtant, c'est toujours dans le rayonnement de la foi et sous son inspiration que nous avons scruté

142 Il s'agit ici, évidemment, de l'ordre d'exécution, engendrant la connaissance dans nos esprits; « in se », et dans l'ordre de l'intention divine, c'est l'inverse : Marie est immaculée parce qu'elle est appelée à une causalité universelle de grâce.

ces mystères surnaturels. Si nous avons utilisé des vérités naturelles, c'est uniquement à cette fin de découvrir la connexion mystérieuse reliant dans l'unité de l'ordre les différentes prérogatives mariales. D'ailleurs, nous avons davantage exploité la méthode encore plus théologique de l'éclairage mutuel des vérités de foi. En théologie, la rigueur, la complexité, le nombre des raisonnements ne nous entraînent pas, pour autant, en dehors de l'orbite de la foi. Au fond, c'est toute une conception de la connaissance théologique qui est en jeu, ici. Lorsque l'acte de foi adhérant à une vérité surnaturelle déclenche un mouvement d'argumentation, y préside constamment, l'influence et le dirige par l'intérieur, les liaisons ont beau être nécessaires et absolues, et cela à l'infini, on ne tombe pas, de ce fait, sur le plan naturel. Au contraire, on évolue sans cesse dans la sphère de la foi surnaturelle qui se développe ainsi progressivement et vitalement. Ce n'est pas comme dans le monde physique où la force motrice s'éteint graduellement à mesure qu'elle s'éloigne de son principe et qu'elle rencontre des obstacles. Les catégories de la distance et du nombre n'ont, essentiellement, rien à faire ici, où c'est un mouvement spirituel de connaissance qui se déroule. Du reste, les principes et la méthode utilisés dans ce travail se réclament de saint Thomas lui-même qui ne répugne pas à les faire valoir en pleine *Somme théologique.*

Évidemment, il ne faut pas s'attendre à trouver expressément dans l'Écriture sainte les conclusions formulées ici. A ce compte-là, la doctrine chrétienne serait bien réduite. Il reste cependant qu'elles peuvent être situées dans le prolongement et le rayonnement de la Bible, où l'on peut voir qu'elles s'y accordent et s'y trouvent à l'aise. Le P. Braun, dans sa forte étude de théologie johannique *La Mère des Fidèles*[143], établit avec précision et sûreté le rapprochement et la concordance du Protévangile et de la présence de Marie au Calvaire. Il montre ainsi que le texte de la Genèse, dans son sens littéral plénier, contient en germe la scène du Calvaire qui est la réalisation parfaite de cette union de Marie à l'œuvre rédemptrice de son Fils. M. Laurentin, dans son *Court Traité de Théologie mariale,* reprend à son compte cette interprétation du savant exégète[144]. Déjà, le P. Terrien

[143] F.-M. Braun, *La Mère des Fidèles. Essai de Théologie johannique,* Paris, Casterman, 1953, p. 78-96.
[144] R. Laurentin, *op. cit.,* p. 28 et suiv.

avait signalé des analogies profondes entre ces deux textes de la Genèse et de saint Jean [145].

Or, si l'on songe, d'une part, que, d'après la doctrine même de la bulle *Ineffabilis Deus* [146], doctrine reprise avec autorité par S. S. Pie XII dans son encyclique *Fulgens Corona* [147], le Protévangile constitue un des fondements scripturaires du dogme de l'Immaculée Conception et en manifeste la vérité d'une façon spéciale; si, d'autre part, on prête attention au fait que la présence de Marie au Calvaire révèle tout particulièrement le mystère de sa corédemption et de son association au Christ dans le rachat universel de l'humanité, on ne peut s'empêcher, devant ce rapprochement des deux textes scripturaires qui s'impose de plus en plus de nos jours, d'en conclure que ces deux mystères de l'immaculée conception de Marie et de sa causalité universelle de grâce sont en connexion très étroite l'un à l'autre, qu'ils sont noués l'un dans l'autre par des liens intimes vraiment admirables. De toute façon, l'immaculée conception de Marie recèle des richesses inépuisables, encore insoupçonnées. Ce sera certainement un des fruits les plus précieux de cette Année mariale d'avoir provoqué, même après cent ans d'une réflexion déjà intense, la découverte progressive de cet abîme de grandeur et de lumière.

Jacques LAZURE, o.m.i.,
de la Société canadienne
d'Études mariales.

145 J.-B. TERRIEN, s.j., *op. cit.*, 2e partie, t. 2, c. 3
146 *Lettres apostoliques de Pie IX...*, p. 114.
147 *Documentation catholique*, t. 50, n° 1158, 18 oct. 1953, col. 1283.

On Sacramental Grace

One of the most interesting and intriguing problems in the theology of the sacraments, is that which concerns the effect of the sacramental process which is called by St. Thomas "the principal effect," that is, the *res sacramenti,* or the *res tantum.* A precise and exact understanding of this gives us the key to the solution of a problem which has bothered theologians for centuries — the nature of sacramental grace, or the nature of the grace which is given through the sacraments.

The diversity of theories and opinions regarding this particular phenomenon in the supernatural order, is sufficient evidence to prove that there is anything but unanimity of thought concerning it.

The present article is an attempt not so much to present *the* solution, as to attempt to present the various solutions which have been proposed by scholastic theologians. Perhaps someone might say that the work has already been done, both in our manuals and in other articles and books written on the subject. The answer we would make is "Yes, but most often not as adequately or as accurately as it should have been presented." Precisely what we mean by this will become more evident in the course of the article.

* * *

In a recent work on the sacraments[1] Fr. Doronzo divides the opinions concerning the nature of sacramental grace into two main groups — those who simply identify habitual grace with sacramental grace, and those who do not. Among the latter he then gives briefly three separate opinions on the nature of this distinction, such that the net result is that we have four different theories regarding the nature of sacramental grace, three of which find their adherents even today. This division is not something new; but it is a methodical manner of presenting the various notions. We can find them already expressed

[1] Emmanuele Doronzo, O.M.I., *De Sacramentis in Genere,* Bruce, Milwaukee, 1946, p. 212 ss.

in the Commentary of John of St. Thomas on the article where this problem is discussed in the *Summa* of St. Thomas, and in the commentaries of other thomists who follow him, such as the Salmanticenses and Billuart. [2]

To these four opinions mentioned by Fr. Doronzo, other authors [3] add two more, fitting into the second group given by him, namely, those who do not identify habitual and sacramental grace. That would give us a total of six opinions, some of which themselves contain slight differences on one or another point. However, since some of these theories are obviously not supported by any great number of theologians, we shall pass over them more or less rapidly and without too much comment.

A. Sacramental Grace is identical with the Grace of the Virtues and of the Gifts.

According to Fr. Doronzo [4] who merely follows the Salmanticenses on this score, this opinion was held by Alexander of Hales and St. Bonaventure; the Salmanticenses, nevertheless, merely *reduce* the opinions of the two Franciscans to this; [5] if we examine the texts, we find that this is not exactly the case. In both of them we find a reaction against that notion which would make the difference between habitual grace and sacramental grace merely nominal, that is to say, that the one grace of the virtues and of the gifts is called sacramental when given through the intermediary of the sacraments. [6]

[2] Salmanticenses, *De Sacramentis in communi*, disp. IV, dub. IX, n°s 136-148; Billuart, O.P., *Summa Sti. Thomæ Hodiernis Academiorum Moribus Accomodata*, VI, diss. III, art. V.

[3] A. Michel, *Dict. Théol. cath.*, art. *Sacrements*, XIV, 1re partie, cols. 629-631; B. Brazzarola, M.I., *La Natura della Grazia Sacramentale nella Dottrina di San Tommaso*, Grottaferrata, 1946, p. 46.

[4] *Op. cit.*, p. 214.

[5] *Loc. cit.*, n° 137.

[6] The texts in which St. Bonaventure speaks of sacramental grace are as follows : "Gratia sacramentalis est eadem per essentiam cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures connotet effectus... Sed attendendum est cum dico gratiam virtutum, dico gratiam gratum facientem, et habitum substratum; et gratia gratum faciens una est, sed habitus substratus alius et alius. Similiter cum dico gratiam sacramentalem, non tantum dico gratiam, sed etiam effectum curationis; et gratia quidem una est, sed effectus curationis plures sunt. Distinguitur ergo gratia in sacramentis, donis, et virtutibus concernendo effectus, et habitus substratos; unde sacramentalis gratia supra gratiam virtutum propter peccatum addit aliquem effectum" (*Opera Omnia Sti. Bonaventuræ*, IV, IV Sent., dist. 1, pars 1^{a}, q. 6).

The reason why this position was taken, according to the Salmanticenses,[7] was because both habitual or common grace, and the grace given in the sacraments are ordained to the sanctification of man. What could sacramental grace, therefore, add to the grace of the virtues and of the gifts, which is already sufficient to establish the supernatural organism of the soul ? As a result, they considered the two graces as distinct, *distinctione rationis,* rather than *distinctione reali.*[8]

The opinion was already refuted by St. Thomas in the article in the *Summa* on sacramental grace.

> The grace of the virtues and of the gifts sufficiently perfects the essence of the soul and its powers in regard to the general ordering of actions. But in regard to certain special effects of the Christian life, sacramental grace is needed.[9]

And again :

> By the virtues and the gifts, the vices and sins are sufficiently excluded in regard to the present and the future, in this respect, that man is impeded from committing sin by virtues and the gifts. But in regard to sins of the past which are past as far as their action goes, but which remain as far as their obligation to undergo punishment goes for this, a special remedy is given to man by the sacrament.[10]

Furthermore, if this position were true, there would have been no need of instituting the different sacraments, since this would have been against the principle of divine economy, which never acts to no avail.[11]

From these reasons we must conclude that there is a distinction, and more than a nominal one, between the grace of the virtues and of the gifts, and that which is conferred in the sacraments. Our problem still remains, however, to discover what that distinction is.

And in speaking of the sacrament of Confirmation : "Quamvis gratia per essentiam sit eadem, tamen effectus ad quem ordinatur, est alius et alius... Gratia in anima una est gratum faciens, sed effectus sunt multi et varii, et quoniam signa sacramentalia ordinantur ad gratiam secundum effectus curationis, ideo sunt varia signa et sacramenta... Sic in sacramentali etiam gratia et est gratia gratum faciens et effectus specialis, quem habet virtute sacramenti" (*ibid.*, dist. 7, a. 2, q. 2).

N. Gihr considers the position of St. Bonaventure to be the same as that of St. Thomas (*Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche,* Herder, Frei. Br., I, p. 99).

7 *Loc. cit.*

8 E. Doronzo, *loc. cit.*

9 III^{a}, q. 62, a. 2, ad 1^{m}.

10 *Ibid.*, ad 2^{m}.

11 *Ibid.*, sed contra.

B. Sacramental Grace and the Grace of the Virtues and of the Gifts Are not Identical.

As I mentioned above, under this division we have three subdivisions. For, while all modern theologians maintain that there is a distinction between sacramental grace and the grace of the virtues and of the gifts, nevertheless, they differ in their conception of the nature of the first. This is due, in some degree, to the fact that they differ in their theories concerning the nature of sacramental causality. In fact, one of the more recent articles on the problem lists and discusses the various notions of sacramental grace according to the diverse theories of sacramental causality. [12]

1. *Sacramental Grace Confers a Right to the Actual Graces to be Received in Accordance with the Exigencies of the Sacrament.*

This opinion was so widespread up until quite recently that Fr. Neveut said in an article written some years ago, "[...] this concept of sacramental grace has been repeated by modern theologians and seems to be sufficient for them." [13]

According to Gonet, although sacramental grace is conferred at the time when the sacramental action takes place, nevertheless, the help which is something transitory, is not given except at the moment when an action dependent on the sacrament, or a sacramental action, is to be exercised. Sacramental grace, therefore, adds to common grace the *right* to this help. [14]

Cardinal de Lugo, S.J., explains this opinion even more clearly. He admits that the exigency to the sufficient helps is not proper to the sacramental grace alone; it is rather a necessary consequence of the elevation of man to the supernatural state. He himself proposes no apodictic solution, but merely shows that the "ius ad gratias

[12] Domenico Bertetto, S.D.B., *La Grazia Sacramentale*, in *Salesianum*, 11 (1949), p. 397-413.

[13] *La grâce sacramentelle*, in *Divus Thomas* (Plac.), 38 (1935), p. 249-285.

[14] *Clypeus Theologiæ Thomisticæ, De Sacramentis in communi*, disp. III, a. 6, § 1, n° 204 : "Dixi gratiam sacramentalem addere ius ad auxilium, non vero ipsum auxilium, quia cum gratia sacramentalis confertur in susceptione sacramenti, auxilium vero, quia est aliquid transiens, non detur nisi quando exercenda est actio sacramentalis; consequenter dicendum est gratiam sacramentalem non addere auxilium in actu secundo, sed in actu primo; id est, ius morale ad auxilium in actu secundo, quod ius confertur cum suscipiuntur sacramenta. Et in hoc sensu intelligendus est Divus Thomas, cum hic, articulo dicit gratiam sacramentalem addere auxilium supra habitualem."

actuales" explains the problem at hand in the best manner possible. It *may* be a right to more abundant and more intense helps or aids, than would have been given to one who had not received the sacrament, but this exigency cannot be anything *intrinsic* to the habitual grace given by the sacrament.

> [...] grace, is, as it were, a kind of first essence and nature in the supernatural order, from which flow other habitus which have a measure of intensity proportionate to the grace itself. Consequently, the acts which come from the habitus are in no way more intense than the habitus themselves. The habitus exact helps or aids of the same intensity as they are themselves. Consequently, these more intense helps are not something *intrinsic* to the grace given by the sacraments. But if we consider this exigency or right to the actual graces as something *extrinsic* to the grace given by the sacraments, something given in virtue of a divine decree, then we might say that this right is the sacramental grace of a sacrament... The entire difference (between grace conferred sacramentally and extra-sacramentally) must be reduced to the actual helps and their exigency which is something *extrinsic* to these graces.[15]

According to this opinion, the right to the actual graces is something moral, effecting nothing physical in the soul or in its powers. Fr. Bertetto points out that the majority of those who sustain this opinion also teach moral causality in regard to the sacraments.[16]

Fr. Doronzo criticizes this opinion both from the idea of the causality of the sacraments and from the fact that it would in the last analysis reduce the nature of sacramental grace to the same notion that was given above as the first opinion. These rights of the various sacraments would then really be the same, although the actual helps would be different. If, therefore, the sacramental graces were to consist in common grace insofar as it implies a right to certain helps, the sacraments would really be the same in their physical effect, and that would give us the same opinion as that proposed above, against which the same refutations hold true.[17]

Many of the authors who hold this opinion fail to answer the question that must necessarily arise; a moral right such as this exacts a fundament, insofar as it is a relation. What is the real physical

[15] *De Sacramentis in Genere*, disp. IV, sect. III, n°s 26 and 30. Chr. Pesch, S.J., *Prælectiones Dogmaticæ, De Sacramentis*, pars I, n° 137, and Card J. B. Franzelin, S.J., *De Sacramentis in Genere*, 4th edition, Rome, p. 144, hold the same opinion.

[16] *Art. cit.*, p. 400.

[17] *Op. cit.*, p. 222.

fundament for this right which the grace of the sacraments adds to the grace of the virtues and of the gifts ?

There are only two physical effects in the sacramental process — the *res et sacramentum* and the *res tantum*. One of these has to be the fundament for this right. According to their theory of sacramental causality, only the *res et sacramentum* is caused directly by the sacramental action or rite. We might expect them to say that this is the fundament for the right.

This is, in fact, the opinion of Van Noort [18] who holds the theory of intentional causality proposed by Card. Billot. On the other hand the majority of scholastic theologians hold that sacramental grace presupposes sanctifying grace or the *res tantum* of the sacramental process.

Card. de Lugo and the others who hold that sacramental grace adds a right to the actual graces, annex it to sanctifying grace, thus positing it as the fundament. Since this right is something merely moral, not adding anything physical to sanctifying grace, the latter differs from sacramental grace extrinsically and in no way intrinsically. There is no difference whatsoever in the physical composition of the grace that is conferred sacramentally by any of the sacraments, from the physical composition of common grace or *gratia gratum faciens*. If this were true, then sacramental grace would merely give the recipient of a sacrament *another* title to one *already* existing from the fact that one is in the supernatural order. This is precisely what Card. de Lugo admits, adding however, that it is a title to more intense and more abundant graces. To this, Abbé de Bellevue answers rather sharply, but with very good reason : "Vous n'en savez rien." [19]

Ultimately this opinion destroys any distinction whatsoever between sacramental grace and sanctifying grace, and so with very good reason does Fr. Doronzo reduce it to the first opinion proposed. Moreover I believe that St. Thomas had already refuted the proponents of this opinion, by answering a similar objection raised in regard to the sacramental character.

18 *De Sacramentis*, I, 4th edition, p. 59.
19 *La Grâce sacramentelle*, Retaux, Paris, 1900, p. 101.

> The relation of this sign, which is the character, cannot be founded on the essence of the soul immediately; for then every soul would have this relation naturally.[20]

Every soul in the state of grace would have a right to the actual helps necessary to preserve that state; this would be natural, so to speak, to the supernatural state.

* * *

The solution proposed by Cajetan has often been reduced to the foregoing opinion, not without an injustice being done to him, however. For when we consider his *entire* commentary on this article as well as some pertinent remarks he makes regarding sacramental grace in his treatment of the sacrament of Confirmation, the solution he proposes (namely, that sacramental grace is an *actuale auxilium*) is more subtle than a mere reduction of it to the "ius ad gratias actuales" theory would make it out to be.[21]

In the first part of his commentary, he says that the proof of St. Thomas shows two things — that sacramental grace is distinct from the grace of the virtues and of the gifts, and that it is distinct because it adds something to this grace :

> [...] this is shown by the effect of the sacrament of Baptism, which [effect] is to be reborn in grace as a member of Christ, in such a way that the baptized person himself is considered to have suffered what Christ did; this implies the remission of all sin and of all punishment due to sin. It is quite clear that this is a necessary effect in the Christian life, and one that is beyond the dispositional quality of the acts of the powers of the soul. What has been said of Baptism, the author intends to be understood of the effects of the other sacraments also.[22]

From the description given of the effect of Baptism it appears that for Cajetan the effect is something *permanent,* insofar as being a member of Christ cannot be considered to be something merely transitory; likewise the expelling effect of the sacrament is permanent, — a state of freedom from sin.

He then goes on to explain the nature of this *auxilium* in the second part of the commentary. It can be understood he says, as being

20 III^{a}, q. 63, a. 2, ad 3^{m}.

21 *N.B.* — Some of those who attribute this theory to Cajetan are : the SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n°s 141-2; BILLUART, *loc. cit.;* DORONZO, *op. cit.*, p. 215; JOHN OF ST. THOMAS, *loc. cit.*, n° 11; A. MICHEL, *loc. cit.;* A.-M. ROGUET, *Les Sacrements*, in *Somme théologique,* Revue des Jeunes, Desclée, 1951, p. 366-7.

22 *Commentarium in III^{am} Partem*, q. 62, a. 2, n° 1.

an habitual gift or an actual gift. While it seems that St. Thomas held that it was an habitual gift in his *Commentary on the Sentences* and in the *De Veritate*, still in the present article he speaks of an actual gift or help, which "extends the grace of the virtues and of the gifts to producing the effect proper to the sacrament." [23]

Cajetan says he was moved to consider sacramental grace as adding an actual help, because in the I^{a}-II^{ae}, St. Thomas, in his division of grace, distinguished in opposition to the habitual gift of grace, a gratuitous divine help, reducing this supernatural habitus to its proper acts. As a result, according to Cajetan, St. Thomas, under the term or genus of grace, admits two species, namely grace as an habitual gift, and grace as a divine help. [24] Feeling himself forced to choose between one or the other of these two species, he concludes :

> And therefore, since in this article he expressly says that sacramental grace adds a divine help, there is no genus of grace, among those posited, from which it can be diverted, except the habitual gift. Following the evident sense of the article, we are forced to say that sacramental grace is distinguished specifically from the grace of the virtues and of the gifts, *not as one habitus from another*, but as a gratuitous divine help from a gratuitous habitual gift; because of this it is a species of common grace, as we see from q. 72, a. 7, ad 3^{m}, according to the specific plurality of effects.
>
> This is confirmed from the text just cited, where the author ... does not say that habitual grace and the sacramental grace of Baptism and of Confirmation are diverse; he says that the grace conferred in each of the two sacraments has something common and something proper; that which is common, namely habitual grace, is of the same species. If however, we consider in the sacraments of Baptism and of Confirmation, that which is proper and added [to habitual grace], they are of different species. From the fact that he considers grace in a different manner, he insinuates that *they are not diverse habitus;* there is rather, *one* habitus referred or *extended*, by a new divine help given through the sacrament, to specifically different effects. [25]

From this brief exposition of the opinion of Cajetan, I cannot see how one can categorically reduce his position to that of those who consider sacramental grace as a "ius," whether something intrinsic to the sacrament, or extrinsic. What he is re-acting against, is the notion which would consider the sacramental graces as diverse habitus, such that we would have seven different species of sanctifying or habitual grace. His aim is *not*, however, to determine whether it is a "ius" and

[23] *Ibid.*, n° 2.
[24] *N.B.* — He is referring to I^{a}-II^{ae}, q. 109, a. 9, and q. 110, a. 2.
[25] *Loc. cit.*

consequently something moral, or whether it is a mode and consequently something physical. He states merely that in the sacramental graces of Baptism and of Confirmation, there is one habitus extended through the sacramental action to permanent effects which are specifically proper to the individual sacraments, such that the grace of Confirmation cannot produce *per se* the effect of the grace of Baptism.

For Cajetan, then, the sacramental grace is conferred at the moment in which the sacrament is received, that is to say when the sacrament produces its principal effect, whether at the time of the sacramental action itself, or in the case where there should be an obstacle present, when that obstacle is removed. It is God Who extends the habitus of sanctifying grace to produce the effects signified by the particular sacrament. Sacramental grace, or, rather, the effect it adds, the special help, is something transient in this sense, that it is conferred at the time of the sacramental rite, and only then, provided there be no obstacle present. The effect which this divine help gives is something permanent, as is evident from the manner in which he speaks of the effect of the sacrament of Baptism; it is as permanent as is habitual grace itself, depending upon it for its very existence, as he himself says at the end of the first part of the commentary. It also appears to be something intrinsic to the grace conferred; another reason why it should not be reduced to the "ius ad gratias actuales" insofar as the majority of those who hold this opinion consider it to be something extrinsic.

Furthermore, in his commentary on Question 72, a. 7, ad 3^{m}, to which he refers, it seems to be quite evident that he considers the aid or help to be something permanent and intrinsic :

> [...] in the response to the third objection, remember what was said above concerning sacramental grace and you will understand what is said here. Habitual grace, extended to strenghthening the Christian to freely confess Christ crucified, according to the essence of grace, is of the same species with the grace conferred in Baptism. But with regard to the help of firmness proceeding from grace, which [firmness] is called sacramental grace, — with regard to this, it differs from the grace of Baptism.[26]

While attributing to Cajetan the theory that sacramental grace adds an actual grace to be given at the opportune time, or a right to

[26] *Loc. cit.*, n° 2.

the actual graces needed to perform actions which are specifically sacramental, John of St. Thomas admits that for Cajetan, the essence of sacramental grace is not specifically distinct from sanctifying grace but retains this grace and adds to it something bringing about a special effect. [27]

In the light of the texts from the commentary of Cajetan, however, it seems that he understands by the words "actuale auxilium extensivum gratiæ virtutum et donorum ad effectum proprium sacramenti" not a right to the actual grace helps to be given at the time sacramental actions are to be performed, but rather a permanent effect given at the time the principal effect or the *res tantum* of the sacrament is conferred, and thereby modifying the latter permanently. For the phrase itself "extensivum gratiæ" was inspired by St. Thomas' treatment concerning the fullness of the grace of Christ. [28] Obviously, the extension of the habitual grace of Christ was something permanent; therefore the participation of this extension which is given to us through the sacraments, is something permanently attached to the habitual grace then given.

Most probably the solution given by Cajetan is basically that given by John of St. Thomas, and now quite general to the thomistic school. For it seems strange that He would contradict himself in the same article or shortly thereafter, as the assertion of John of St. Thomas would make us believe. [29]

* * *

[27] "Et præterea, quia ut ipse Cajetanus fatetur hic, et infra (q. 72, a. 7, ad 3^{m}), essentia gratiæ sacramentalis non est distinctæ speciei a gratia sanctificante communiter dicta, sed eius essentiam retinens addit aliquid effectivum specialis effectus; ergo impossibile est quod gratia sacramentalis sit actuale auxilium, cum sit actualis concursus Dei, non habet eamdem essentiam et speciem, quam gratia habitualis. Est enim distincta entitas, etiam physice, auxilium et concursus Dei, a potentia et habiturecipiente hoc auxilium. Ut ergo essentia gratiæ sacramentalis non distinguatur specie ab essentia gratiæ habitualis et donorum ac virtutum, oportet quod sit aliquid permanens perficiens ipsam gratiam non tamquam res seu habitus distinctus, sed ut modus, aut formalitas" (*op. cit.*, q. 62, a. 2, disp. 24, n° 12).

[28] *Cf.* III^{a}, q. 7, a. 9 and 10. Discussing the opinion of Gonet (*cf.* above), Fr. Brazzarola admits that this is not the opinion of Cajetan : "Questa non è più quella del Gaetano" (*op cit.*, p. 119).

[29] Fr. Bouessé, O.P., likewise holds the same opinion : "D'autre part, c'est à tort qu'à l'extrême opposé, on prête à Cajétan d'identifier la grâce sacramentelle avec la grâce actuelle ou avec le droit à des grâces actuelles. Telle n'est pas la pensée du grand commentateur. L'« actuale divinum auxilium » dont parle Cajétan par opposition à un « habituale donum aliquod », n'est pas une motion actuelle, mais une modalité actuelle avec laquelle la grâce sanctifiante est donnée. Son texte laconique à l'excès me

We can now turn our attention to the theories which maintain that sacramental grace adds something permanent and intrinsic to the grace conferred by the sacraments.

Under this division two theories have been advanced; one maintains that sacramental grace and the grace of the virtues and of the gifts are distinct from one another, insofar as the former adds to the latter a new habitus on the same order as those of the virtues and of the gifts, that is to say, a habitus flowing out of sanctifying grace. The second opinion holds that although the grace of the virtues and of the gifts is distinct from sacramental grace, it differs merely *modaliter;* that is to say that the latter is a certain mode of the former. It is in this order that we shall consider the two opinions proposed.

2. *Sacramental Grace is Distinct from the Grace of the Virtues and of the Gifts, insofar as It Adds to it a Special Habitus Through the Intermediary of Which Habitual Grace Elicits the Acts to Which the Sacraments Are Ordained, and by Which the Defects of the Powers of the Soul Resulting from Sin, Are Removed.*

The merit of this opinion stands or falls on the ability of its proponents to prove the existence of what Capreolus calls "speciales gratificos effectus," [30] distinct from the common acts of the powers of the soul, and, therefore, requiring a "speciale gratificum principium." [31]

Capreolus thinks that they can be found, that the sacraments of the New Law are ordained to produce just such effects; they confer therefore, a special habitus, or something on the order of a habitus, infused at the same time as the grace of the sacrament is conferred. [32] The effects which this habitus produces are two, sacramental acts, and a healing of the wounds of the powers of the soul. These effects cannot be brought about by the grace of the virtues and of the gifts.

> [...] the grace of the virtues and that of the sacraments do not differ only in that the former does not connote a preceding infirmity, while the latter does; but they differ as a cause and its effect, or as [something] healing formally and immediately [which is the function of sacramental

paraît recouvrir exactement la pensée de Jean de Saint Thomas et ne s'éloigner guère de la conception propre à Jean de Saint Thomas" (*Le Sauveur du Monde*, 4, *L'Economie sacramentaire*, Chambéry-Leysee-Paris, 1951, p. 423).

30 *Defensiones Theologiæ D. Thomæ Aquinatis in 4to Sent.*, VI, dist. I-II-III, q. 3, a. 1, 4th concl., p. 67, Turin, 1906.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, a. 3, § 3, p. 77.

> grace] and [something] healing effectively and mediately [which is a function of the grace of the virtues or *gratia gratum faciens*]. Similarly, sacramental grace is not ordained to the performance of meritorious operations, such as is the grace of the virtues.[33]

While it is true that habitual grace or the *gratia gratum faciens* perfects formally the essence of the soul, still, it heals only effectively the powers of the soul. The role of sacramental grace, or rather, of the effect of this grace, a habitus, or something on the order of a habitus, is to heal formally the defects or wounds of the powers of the soul. The virtues and the gifts cannot produce this effect, for they *incline* the powers of the soul toward the doing of good. The *formal* healing of the powers of the soul, or the infusing of an accidental from into the powers of the soul in a healing capacity — this is an effect so special that neither the *gratia gratum faciens* perfecting the essence of the soul, nor the other habitus flowing from this, the virtues and the gifts, could possibly cause it immediately.

Under the present economy of the New Law, Capreolus posits two accidental forms in the powers of the soul, both flowing from the permanent quality of sanctifying grace. One is ordained to heal formally the powers of the soul, or to "naturalize" the powers of the soul wounded by sin, which condition he calls the "reatum peccati".[34] The other form is ordained to incline the powers of the soul or the power in which it exists, toward the doing of good.

The texts which he quotes to support his opinion are taken from St. Thomas' commentary on the Sentences and from the *De Veritate.* Even Cajetan admitted the possibility of this having been the mind of St. Thomas in these particular works; he does not, however, admit that this is the teaching of the *Summa.*

* * *

There are some difficulties which can be advanced to challenge this interpretation. In the first place, nowhere in the entire *Summa,* in speaking of the various habitus of the soul and of its powers, even considering them after the Fall — nowhere does St. Thomas mention any other accidental forms other than those of habitual grace and the

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, p. 76.

virtues and the gifts in the case of those which perfect the soul, and those of the vices, in the case of those which lead the soul away from the doing of good. If these defects in the powers of the soul or the "speciale auxilium" given against them were habitus, it seems only reasonable to suppose that he would have spoken of them either in the tract on grace, or in that on the virtues and vices — which, however, he does not do.

A second, and perhaps more basic difficulty is, that Capreolus does not show convincingly that the effects given by the sacraments are so special that they require an *habitual principle* to produce them. This is the major criticism of those who sustain the theory of the "ius", or that of the "vigor specialis" which we shall see shortly.

* * *

The criticism which some authors [35] level against Capreolus does not seem to be entirely justified. For they maintain that Capreolus identifies sacramental grace with the character or the "ornatus animæ." Nowhere in his commentary on this particular point, the nature of sacramental grace, does he call it the sacramental character. Nor would the texts which he brings forward to support his position, seem to indicate anything of the sort. According to these texts, sacramental grace is something which *flows out* of habitual grace, in much the same way as do the virtues and the gifts, with, however, a different role to play. Sacramental grace, or the special effect which it adds, presupposes the presence of habitual grace, which Capreolus expressly states. [36]

Moreover, to identify the character and the sacramental grace which we are now considering, would be to place the sacramental character in the quality of habitus. The entire thomistic position of the character as a *potestas* would be destroyed; for in the sacramental thought of St. Thomas, the sacramental character is a *potestas* and not a habitus.

The reason which led these authors to attribute to Capreolus the opinion they do is that he does use the expression "gratia sacramentalis"

[35] *Cf.* SALMANTICENSES, *loc. cit.*, n° 138; B. BRAZZAROLA, *op. cit.*, p. 98-100; E. DORONZO, *op. cit.*, p. 215.
[36] *Loc. cit.* (above).

to denote the immediate effect of the sacramental rite, the sacramental character, or the "ornatus animæ." [37]

But when he speaks of the sacramental grace which we are now considering, he expressly denies that it is the sacramental character :

> For this first solution does not hold; it maintains that the characters and the *ornatus sacramentales* are certain sacramental graces. Nor should any others [sacramental graces] be added besides these, by way of *actus primi* or habitus, whatever may be the case by way of *actus secundi.* [38]

He denies the position that would limit the sacramental graces to the characters or the *ornatus animæ*, thereby implying that the term *gratia sacramentalis* can be used both to refer to the character or the "ornatus animæ", or let us say, to the immediate effect of the sacramental rite, and to the special help flowing out of habitual grace given in virtue of a sacrament, as a habitus or *actus primus.*

* * *

This brings us back to the major criticism raised against this theory, that the effects produced by the sacraments are not so special as to require that the sacraments give other habitual principles than those already contained in the grace of the virtues and of the gifts.

According to John of St. Thomas, the effects to which the sacramental graces are ordered are not really distinct from the effects of the grace of the virtues and of the gifts; e.g., the act of confessing our Faith, toward which the sacrament of Confirmation is ordained, remains *substantially* an act of faith; nor is it necessary to postulate a special habitus to remedy the defects against which it is given, — that the confession of our Faith be strong and without shame.

[37] "Similem sententiam ponit, III^{a}, q. 62, a. 1, et *De Ver.*, q. 27, a. 4, nisi quod in prædictis locis videtur dicere quod sacramenta pertingunt effective instrumentaliter etiam ad ipsam gratiam, non faciendo mentionem de dispositione. Sed intelligendum est quod pertingunt ad gratiam sacramentalem effective, ad gratiam vero, gratum facientem, solum dispositive" (*loc. cit.*, q. 1, p. 4).

[38] *Loc. cit.*, p. 77. Furthermore, giving the opinion of Peter of Palu which he adopts as his own, he says : "Singularis opinio Thomæ est in contrarium. Et sic posset concordari, quod ipse, in quarto dicit sacramenta non attingere ad gratiam, sed ad ornatum, quod verum est de gratia gratum facienti; et in ultima parte, dicit quod attingit ad gratiam, quod verum est, sacramentalem quæ differt a prima. Sed Thomas videtur velle quod ista gratia sacramentalis non solum differat a gratia gratum faciente et virtutibus acquisitis et infusis, et donis, sed etiam ab ipso ornatu vel charactere : quia dicit quod gratiæ sacramentales fluunt a gratia sicut et virtutes, et sic supponunt gratiam gratum facientem, quod non facit character nec ornatus" (*loc. cit.*, p. 74).

The Salmanticenses adds that if the sacramental grace is a distinct habitus, it must be either in the soul or in the powers of the soul. It cannot be in the soul, because that which is in the soul is ordained "*per se primo ad esse.*" If it is ordained "*per se primo ad operari*" it would have to be received in the powers of the soul. Since habitual grace takes care of the first, this habitus would have to be added to the powers of the soul, perfecting them in regard to their operations. The virtues and the gifts of the Holy Spirit, however, suffice to perfect the powers of the soul in regard to operation. Whatever, therefore is in the soul as a perfecting quality or habitus, is already present with the grace of the virtues and of the gifts.[39]

Nor is the fact that sacramental grace is something permanent sufficient to prove that it is a habitus. There are such things as accidental qualities, the different colors of men, for example, which are permanent and specifically distinct from one another; but they do not give us men who are specifically distinct from one another.[40] Or let us look at sanctifying grace as it was in the state of innocence. Certainly it was not essentially different from the sanctifying grace we now have, and yet there was something in it that it does not have in the present economy. There was a special vigor in it, given by God, to bring about the threefold harmony which existed in the state of innocence.[41] This special vigor was not a habitus, but rather a manner or mode in which the habitus of sanctifying grace was possessed at that time. But this is to anticipate the last opinion.

3. *Sacramental Grace is a Special Mode of the Grace of the Virtues and of the Gifts Acting as a Fundament for the Correlative Actual Graces to be Received in View of the Ends of the Sacrament.*

This opinion was set forth by Didacus Nugno, O.P.,[42] and was adopted by John of St. Thomas, the Salmanticenses and their followers. With Cajetan it states that it is not a special habitus, and with Capreolus it maintains that it is something permanent and intrinsic.

39 *Loc. cit.*, n° 138.

40 John of St. Thomas, *loc. cit.*, n° 38.

41 I^{a}, q. 97, a. 1, c., and ad 3^{m}; I^{a}, q. 95, a. 1, c.; I^{a}, q. 102, a. 4, c.

42 *Commentarius ac Disputationes in III^{am} Partem Summæ Theologiæ Divi Thomæ Aq.*, I^{a}, q. 62, a. 2, Venice, 1612.

Insofar as the various individual sacraments have different purposes or reasons for which they have been instituted, or let us say, they have certain needs to fulfill; and insofar as they have a distinct signification, and consequently, a distinct causality; and insofar as they have a distinct necessity, we have to say that the individual sacraments have distinct sacramental graces for their effects. [43]

For John, then, the graces of the sacraments are nothing else than the effects of the various sacraments. We might say that for him in the phrase *gratia sacramentalis*, both words must be emphasized, insofar as we are dealing with a sacramental result.

Sacramental grace is distinct from sanctifying grace, not as one thing is from another, but as something "*modaliter*" distinct from the same thing considered without the mode. [44]

Moreover it is something permanent and intrinsic to grace, insofar as it is ordained to repair certain defects in the soul. [45] He bases his claim that it is something permanently and intrinsically received in the soul, on the text which Cajetan also used in support of his theory of the *Actuale Auxilium*, namely that sacramental grace adds something "effective" of the special effect to which the sacrament is ordained. [46]

These defects have been left in the soul by sin, and either retard a man or prevent his attaining the perfection of the Christian life or its ultimate end, the beatific vision. It is only fitting then, that they be cured in a special manner by the sacraments of the Christian life, insofar as the virtues cannot sufficiently cure them, being themselves ordained to exclude the forms which are contrary to them, namely, the vices. [47]

The whole merit of the theory of John of St. Thomas following Nugno, rests on his conception of just what the effects produced by the grace of the sacraments are; if they are effects specifically different from the effects of the grace of the virtues, in the same way as the effects of two virtues are specifically different, then the theory proposed by him falls, and that of Capreolus stands. On the other

43 *Loc. cit.*, n° 7.
44 *Ibid.*, n° 9.
45 *Ibid.*, n°s 9 and 11.
46 III^{a}, q. 72, a. 7, ad 3^{m}.
47 *Loc. cit.*, n° 4.

hand, if the effects produced are not specifically different from those produced by habitual grace, but differ only accidentally, that is to say, *modaliter*, or, in the way in which they are produced, or more properly speaking, in the manner in which they are had, then the presentation of John seems to be the best of those proposed so far.

For this reason John discusses some of the effects of the various sacraments to show that they do not differ essentially from the effects of the grace of the virtues and of the gifts, but only accidentally, that is to say, in the manner in which these effects are had.

He calls that mode a certain power coming from the communication and participation in the grace of Christ to produce these effects. It enables us to perform the sacramental actions in a *connatural* way, in imitation of the manner in which they were performed by Our Lord Himself. [48]

> And if someone were to inquire in what this mode or formality consists, we would answer that it consists in a certain derivation and imitation of the grace of Christ, insofar as we are His members [...] For by the sacraments, we communicate with Him, with His Passion and His grace, as members living in the spirit of Christ. The grace of Our Lord is elevated and surpasses all other grace, in this, that it extends to *all* the effects possible to grace [...] It does this, not insofar as it differs *specifically* from the grace we have, but because we find it in Christ with a certain perfection, formality, and mode, different from the way in which we ourselves have it. This mode and perfection which is in Christ according to its plenitude, producing all the modes and effects of grace is derived through the sacraments to limited modes and perfections [...] [49]

There are certain effects which habitual grace produced in Our Lord which it does not produce in us, even though the grace is essentially the same quality in the two instances. The habitual grace of Christ had a special power in it to reach all these effects, "a special perfection, formality and mode," and because of this it was different from the habitual grace we have. Christ had grace as a *propria passio*, or after the manner of a connatural power, in a way similar to that in which heat has the mode of a natural power in fire; or as Nugno expresses it, grace was in Christ such as heat is in fire, that is, as in its

[48] *N.B.* — The foundation for this notion of John is already expressed in the thought of Cajetan regarding sacramental grace: "extensivum gratiæ virtutum et donorum ad effectum proprium sacramenti". The word *Extensivum* certainly finds its origin in the question of the plenitude of the grace of Christ considered from the point of view of its extension, that is, with regard to the effects that grace can produce.

[49] *Loc. cit.*, n° 20.

natural subject.[50] St. Thomas, explaining the extension of the grace of Christ, says "it was given to Him as to a principle in the genus of all those having grace, and we know that the principle of any genus extends to all the effects of that genus."[51]

From this notion of the extension of the grace of Christ to various effects, to *all* the effects of grace, John deduces the conclusion that the various sacramental graces, insofar as they have as their purpose to make us members of Christ "according to the variety and distinction of members," confer on us some of these effects of the grace of Christ, which effects are not *ordinarily* given to those who do not receive the sacraments.[52]

> [...] the grace of Christ is said to be full, not only according to the exigencies of the subject, but also according to the very notion of grace, even though strictly speaking it is not infinite. The graces of the sacraments participate in and communicate in these two perfections of the grace of Christ, insofar as they are ordained to make men members of Christ according to the variety and distinction of members. This grace of the members derives a certain perfection and formality, insofar as it participates in the *gratia capitis* not only with regard to the very substance of grace, but also in regard to its perfection, extinguishing more perfectly certain defects of sin and operating more perfectly in regard to certain effects, as a result of its conjunction with the grace of Christ. The grace of the members is had after the manner of a power, just as the grace of Christ has the manner of a power,[53] although not in the perfection according to which Christ has it [...] A person can therefore, from this peculiar manner of subordination to and derivation from the grace of Christ, through the sacrament of Confirmation, for example, more firmly and without shame, confess the name of Christ, than another who has the virtue of Faith more intensely, because the former confesses Christ, as it were, from a kind of connaturality to and conjunction with Him; the latter, from credence and with a belief in Christ that requires some effort.[54]

In the following paragraph, John goes on to clarify this :

> From the fact that Christ is the universal principle for all the effects and modes of grace, He can, through the various sacraments, impress on His members, certain modes and effects of grace by which the special defects of sin are removed, and special effects are produced... For grace derived from Christ participates in *another* manner and perfection for the taking away of the defects of sin and for the production of special effects

[50] *Loc. cit.*
[51] III^{a}, q. 7, a. 9, c.
[52] *Loc. cit.*, n° 56.
[53] St. Thomas calls it a "proprietas naturalis" following upon the Hypostatic Union (III^{a}, q. 7, a. 13, ad 2^{m}).
[54] *Loc. cit.*, n° 21.

of grace, than does grace which does not come through Christ according to His real influx through the sacraments [...] [55]

John has recourse to this explanation because he does not wish to distinguish specifically sacramental grace and common grace, thereby putting sacramental grace in the same category as the virtues and gifts of the Holy Spirit, that is, of a habitus really distinct from the entitative habitus of sanctifying grace, and with its own proper object or end. Sacramental grace is not ordained towards an end specifically different from the end toward which the grace of the virtues is ordained, but it makes the person tending toward this end, do so in a different manner, or mode.

In order to clarify his thought regarding this extension of grace, John has recourse to a comparison which lends great strength and conviction to his arguments thus far proposed. He compares it with the grace which Adam and Eve had in the state of innocence.

Original justice consisted in the supernatural subjection of the reason to God, and of the inferior powers of man to the control of his reason, and the subjection of the body to the soul. Now the root of this state of original justice was sanctifying grace, something formally different from original justice itself. The subjection of the inferior powers of man was due to a certain perfection added to habitual grace, a certain vigor which produced a kind of permanent effect. Original justice was not radically different or distinct from habitual grace, but only formally so, and added to it a certain effect. When man sinned, he lost not only grace by which his mind was subject to God, but also that vigor which had been given to grace to keep the passions and the inferior powers of man in their proper ordering to the reason, or, we might say, that vigor which gave man despotic power over his passions and inferior powers rather than political. [56] This *stable* subjection was something not merely natural to the soul, but a result of the gift of grace. Although man recovered grace for the remission of sin and for the meriting of glory, he did not regain it as far as the effect of the perfect subjection or harmony which he had lost was concerned. [57]

[55] *Ibid.*, n° 22.
[56] I^a-II^m, q. 61, a. 4, c.
[57] I^a, q. 97, a. 1, c. and ad 3^m

Just as sanctifying grace, the *one* entitative habitus which Adam and Eve possessed, had a special power given to it by God to bring about that marvelous state of harmony which was found in the state of innocence, so too, it seems to be the thought of John of St. Thomas, that the sacraments give to those who receive them something of that pristine perfection which man had before he sinned, never, however, taking away the defects which Our Lord Himself voluntarily assumed in order that He might make satisfaction for us — those defects, St. Thomas tells us, which were not at variance with the perfection of Christ's knowledge and grace.[58]

This same thought of John is expressed and maintained by those modern theologians who would define sacramental grace as a "new intrinsic mode of perfection, or, a special vigor added to habitual grace, with an ordering or a right to the actual helps to be conferred at the opportune time."[59]

* * *

Since the purpose of this article is not to examine minutely the texts in which the Angelic Doctor discusses the question of sacramental grace, we shall merely set down his teaching under a number of points, which, according to our judgment, could be drawn from a consideration of them :

1. The term "gratia sacramentalis" in the *Summa*[60] refers not merely to the special effect of the sacrament (as it does in the Commentary on the Sentences and in the *De Veritate*),[61] but to the grace of the virtues and of the gifts plus the special help or determination which it has under the present divine economy in accordance with the sacramental symbolism geared to meet the ends of the sacrament.
2. From the notion of final causality :
   a) The sacramental effect insofar as it heals the soul brings with it the application of the satisfactory merits of the Passion of Christ. For it is ordained to remove the *reatus pœnæ*, or the effects which sin has

58 III^{a}, q. 14, a. 4, c.

59 E. Hugon, O.P., *Tractatus Dogmaticus*, III, 6th ed., p. 99; F. Diekamp, *Theologiæ Dogmaticæ Manuale*, IV, p. 26-27; A. Michel, art. *Sacrements*, in *D.T.C.*, XIV, 1re partie, cols. 629-631.; N. Gihr, *Die heiligen Sakramente*, I, p. 97-98; M. Daffara, O.P., *Cursus Manualis Theologiæ Dogmaticæ*, p. 28^{a}; *De Sacramentis et De Novissimis*, p. 58; A.-C. Gigon, O.P., *De Sacramentis in communi*, p. 70.

60 III^{a}, q. 62, a. 2.

61 *N.B.* — With regard to the *Commentary on the Sentences* : Cf. *II Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 6, ad 5^{m}; *IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4, q^{1a}. 5; *IV Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 1, q^{1a}. 1, ad 2^{m}; *IV Sent.*, dist. 7, q. 2, a. 2, q^{1a}. 2, c. and ad 2^{m}; *ibid.*, q^{1a}. 3. With regard to the *De Veritate* : *Cf.* q. 27, a. 5, ad 12^{m}; q. 27, a. 7, c.

left in the soul, and for which we must make atonement or satisfaction to God.[62]

b) The sacramental effect insofar as it perfects the soul is a determination or special help flowing from grace into the principles of our supernatural actions, the virtues, strengthening them and directing them to meet the requirements of our state or place in a spiritually life which is essentially Christian.[63]

3. The special effect which comes to us through the sacraments, is not a habitus, insofar as its function to heal and to perfect do not require a new form, but rather effect an already existing one sanctifying grace, either *per modum dispositionis specialis* for that grace, or *per modum effectus specialis* of that grace, depending upon the genus of causality, material or formal, under which we consider it.
4. This special effect, when considered as the disposition for the form of sanctifying grace, is the *res et sacramentum,* not so much as we would consider this supernatural phenomenon as *res,* but rather as *sacramentum,* or *secundum rationem sacramenti,* according to which it is directly related to the *res tantum* of the sacramental process.[64]
5. Sacramental grace has a similar relation to consequent or subsequent actual graces given to accomplish the sacramental actions, as does habitual grace to actual grace. Similarly, its growth or loss is like that of habitual grace, for sacramental grace is nothing more than habitual grace itself with a special determination given to it by God, extending it permanently for a connatural and facile performance of sacramental acts.

For St. Thomas, an understanding of sacramental grace must necessarily take into consideration the fundamental notions of the tract on grace in general, especially the fact that after the Fall of Adam, all grace given to man has the function called "sanans" as well as that called "elevans". For the state of man after the Fall found him divested of his seamless garment, and demanded a grace that would move him not from the position of one merely lacking something, but from the position of one lacking something he ought to have.

Because of our nature which is that of a spiritual and material composite, and because of sin which rendered us even more estranged from the things of the spirit, this grace as something invisible, was to be given to us ordinarily through sensible things which both signify and cause it in the Christian economy as we know it today.

The sacraments receive their efficacy to heal and to elevate through the Passion of Christ, and are, as it were, certain continuations of that

[62] III^{a}, q. 62, a. 2, ad 2^{m}; a. 5, c.
[63] III^{a}, q. 65, a. 1, c. and ad 2^{m}.
[64] III^{a}, q. 63, a. 3, ad 2^{m}.

Passion, working the effects which it worked, not in a universal manner, but in a manner limited to the symbolism and signification of the sacramental rite. These "corporal exercises" (the sacramental rites) [65] were to serve to excite or arouse certain sentiments in man, sentiments which would vary according to the various exercises, and which would act as so many special dispositions, exacting, so to speak, the infusion of grace, in such a mode or manner, that the latter would be capable of producing this or that special effect towards which the sacrament is ordained.

This specific corporal exercise was not to add anything by way of a principle of action to the grace which comes as its effect; it was merely to prepare the way for and induce into the soul this grace specially extended, as Cajetan would say. It was to do this, not by its own action, but in an instrumental capacity, as elevated and moved by the principal agent who limits and determines the effect. Consequently the sacramental rite was to produce this effect which we call the grace of the virtues and of the gifts, in a certain manner, with certain limitations and determinations.

If we consider the special effect of the sacramental rite as something *flowing out* of the grace of the virtues and of the gifts, it is not a different effect from that which serves as a special disposition for the grace that is given by the sacrament. It is the same effect, considered under another aspect in accordance with the principle "causæ sunt ad invicem causæ, sed in diverso genere."

Furthermore, the sacraments of the Christian life, insofar as they are continuations of the Passion of Christ, which has already been endured, apply to those who receive them the satisfactory merit of the Passion in accordance with the signification of the sacrament.

The special effect which each of the sacraments produce, if considered as a disposition for the *res tantum*, is the *res et sacramentum* of the particular sacrament, not insofar as we consider it merely as a *res*, as an effect of the sacramental action, but *precisely* insofar as we consider it in its relation to the *res tantum*, or insofar as we consider it "secundum *sacramenti rationem*" which notion it has insofar as it is

[65] III^{a}, q. 61, a. 1, ad 1^{m}.

connected or joined to the external sensible sign or action, and insofar as it is a sign of the invisible grace conferred in the sacrament.

If this is in reality the mind of the Angelic Doctor, as the author believes, then the theory proposed by John of St. Thomas, and Cajetan and the others who follow them, seems to approach it most closely.

* * *

Having seen the thought of St. Thomas on the nature of sacramental grace, at least, briefly, we can now more easily refute the fifth and sixth opinions which have been advanced as to the solution of our problem.

Abbé de Bellevue, in a book devoted to a discussion of the nature of the grace of the sacraments,[66] came to the conclusion that it was nothing but the *res et sacramentum*, the sacramental character, or that which corresponds to it. He bases his conclusion on the notion of sacramental causality expressed by St. Thomas in the *Sentences*, where the Angelic Doctor considers the sacraments as causing merely the disposition rather than the grace itself immediately. To limit the notion of sacramental grace, however, to merely this one aspect, would not explain satisfactorily the texts where St. Thomas speaks of sacramental grace as *flowing* from habitual or sanctifying grace. He fails, therefore, to have recourse to what seems to be the only key to the solution, — the principle "causæ sunt ad invicem causæ sed in diverso genere," which can be applied only if we consider the *res et sacramentum*, as an immediate disposition for a form, *normally* co-existing with it.

Fr. Neveut, also has something on this order,[67] although he does not deny the notion of sacramental grace accepted by most of the thomists today. He considers, however, that St. Thomas, in the second article of the 62nd question, in speaking of the special effects of the sacraments, is referring to the *res et sacramentum* as well as to the special mode of vigor of the ultimate effect of the sacrament. The *res et sacramentum* is the primary effect of the sacrament and acts as a disposition for the ultimate effect. But he fails to make the distinction that the *res et sacramentum*, at least of some sacraments, can have a

66 *La Grâce sacramentelle*, Paris, Retaux, 1900, p. 103-104.
67 *La Grâce sacramentelle*, in *Divus Thom.* (Piac.), 38 (1935), p. 249 ss.

twofold dispositional role, namely with regard to cult, and with regard to grace. For the mind of Aquinas is that if we consider the *res et sacramentum* in its relation to cult, or as the sacramental character, then precisely as such, it is merely a *remote* disposition for grace;[68] if considered precisely in its relation to grace then it is an *immediate* or *proximate* disposition for it. He necessarily fails, therefore, to link up this vigor and the *res et sacramentum;* he would have difficulty in trying to explain the texts in which the Angelic Doctor speaks of the sacramental graces as flowing out of habitual grace, and therefore, presupposing it.

Another opinion, the sixth which we mentioned above, has been proposed by some theologians[69] who maintain that sacramental grace is not given in its entirety at the moment of the reception of the sacrament. They consider it, rather, to be the ensemble of the gifts given at the time of the reception, and the consequent actual graces given to carry out the acts corresponding to a particular sacramental status. In his article Fr. Neveut seems to give an adequate refutation of this theory when he says :

> The Christian who is in the state of grace, ought to have, more than anyone else, a certain right to actual graces, and the more intense is his state of grace, the greater should be his right. *But* the question of the *consequences* of the sacramental graces is different from that which is concerned with their nature.[70]

This seems to be the mind of St. Thomas also as can be gathered from an analysis of the fifth point of his teaching given above. These consequent actual graces can cause the sacramental principles of action (the virtues and the gifts extended sacramentally to meet the requirements of a given sacramental status) to become more firm, more intense and more prompt principles of action. But the form itself, the grace of the virtues and of the gifts, is already "sacramentalized" at the time the sacrament is conferred, provided there be no obstacle present.

* * *

These pages then were meant to give in a summary fashion, the various opinions on sacramental grace. It was not, as we said at the

68 III^{a}, q. 63, a. 4, ad 1^{m}.
69 *Cf.* Hurter, S.J., *Theologiæ Dogmaticæ Compendium,* III, n° 269.
70 *Art. cit.,* p. 285, note 4°.

beginning, the purpose of the article to arrive at the correct opinion. We can say, however, that the opinion of Didacus Nugno, explained at length by John of St. Thomas, seems to approach most closely to the mind of the Angelic Doctor, who most probably as in so many other things, has given us somewhere in his writings, the precise nature of sacramental grace. Even in this theory, the complete teaching of the Common Doctor does not appear to be set forth; that has to be done, not only by analyzing the nature of habitus, which, indeed, has been done to some extent by John of St. Thomas, but also and *primarily* by analyzing the sacramental process, or more precisely, by a study of the two effects of this process, the *res tantum* and the sacramental *character;* for the *res et sacramentum* as such, (*not* as character) seems to be closely allied to and connected with the principal effect of the sacrament, namely, the *res tantum.* The secret of the nature of sacramental grace, insofar as that can be discovered in something which is essentially a mystery, lies in an adequate understanding of this relationship.

But this is already material, not only for another article, but, indeed, for a special dissertation.

Charles A. Schleck, C.S.C.,
University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

---

1. *St. Gregory the Great. — Pastoral Care.* Translated and annotated by HENRY DAVIS, S.J. Westminster (Maryl.), Newman Press, 1950. In-8, VI-281 p., $ 3.00. (Ancient Christian Writers, 11.)

2. *St. Augustine. — Against the Academics.* Translated and annotated by J. J. O'MEARA. Westminster (Maryl.), Newman Press, 1950. In-8, VI-213 p., $ 3.00 (Ancient Christian Writers, 12.)

3. *Tertullian. — Treatises on Marriage and Remarriage. To His Wife, An Exhortation to Chastity, Monogamy.* Translated and annotated by WILLIAM P. LE SAINT, S.J. Westminster (Maryl.), Newman Press, 1951. In-8, VI-196 p., $ 3.00. (Ancient Christian Writers, 13.)

4. *St. Prosper of Aquitaine. — The Call of all Nations.* Translated and annotated by P. DE LETTER, S.J. Westminster (Maryl.), Newman Press, 1952. In-8, VI-234 p., $ 3.25. (Ancient Christian Writers, 14.)

5. *St. Patrick. — The Works of St. Patrick. St. Secundinus Hymn on St. Patrick.* Translated and annotated by LUDWIG BIELER. Westminster (Maryl.), Newman Press; London, Longmans, Green and Co., 1953. In-8, VI-121 p., $ 3.00. (Ancient Christian Writers, 17.)

Sous la direction avisée de J. Quasten et J. C. Plumpe, les *Ancient Christian Writers* continuent de voir le jour à un rythme plus ou moins régulier. Depuis 1946, une vingtaine de volumes ont paru dont douze (les douze premiers) ont connu une réédition. C'est dire la qualité de cette collection et le succès bien mérité qu'elle remporte.

1. Après tant de brillantes réussites, le travail du P. H. Davis, il faut bien le dire, ne manquera pas d'étonner quelque peu. Sans doute, la *Regula Pastoralis* est-elle bien connue et, au surplus, ne présente guère de difficultés majeures. Toutefois, vu limportance de l'œuvre et son actualité toujours considérable, on se contentera difficilement des douze pages d'introduction que le P. H. Davis estime suffisantes pour nous présenter le magistral ouvrage de Grégoire le Grand.

2. Douzième volume dans la série des *Ancient Christian Writers,* le *Contra Academicos* est le cinquième ouvrage de saint Augustin dans la même série. L'introduction — extrêmement riche — étudie les questions suivantes : les interlocuteurs du *C.A.*, les sources du dialogue, les rapports entre saint Augustin et Cicéron, l'importance du *C.A.* dans l'histoire spirituelle de saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme, enfin l'historicité des *Dialogues* de Cassiacum. Excellente contribution aux problèmes posés par ce traité (en particulier, la conversion d'Augustin) et merveilleux commentaire de l'un des premiers écrits (386) de saint Augustin, le *Contra Academicos* de J. J. O'Meara est certainement l'un des meilleurs volumes de la collection *A.C.W.*

4. A notre connaissance, l'unique traduction du *De Vocatione omnium gentium* était la traduction française de 1649. Le P. De Letter, qui à la suite des travaux de dom Cappuyns, attribue le traité à Prosper d'Aquitaine, a donc fait œuvre

éminemment utile. Dans une introduction destinée au public des non-spécialistes, il est normal que les problèmes doctrinaux plutôt ardus tiennent assez peu de place.

3. Le P. Le Saint nous donne une bonne traduction de ces traités de Tertullien très courts mais pleins d'intérêt, en particulier pour l'histoire des pratiques liturgiques et surtout pour connaître l'évolution de la doctrine de Tertullien sur le remariage (d'abord toléré, puis prohibé, enfin considéré comme adultère). Les notes d'ordre plutôt doctrinal qu'historique ou philosophique, n'ont pas d'intérêt pour le spécialiste.

5. A sa traduction anglaise des deux principales lettres du grand évêque et de quelques fragments, le professeur Bieler a joint l'hymne de saint Secundinus sur saint Patrice, ainsi que la *Lorica* dont l'attribution reste incertaine. Bien que le tout ne couvre que trente-quatre pages du présent ouvrage, le caractère tout à fait exceptionnel de ces textes — les plus anciens de l'Église d'Irlande — et, il faut bien le dire, l'intérêt légendaire que continue de susciter saint Patrice, justifient cette traduction à laquelle la richesse et l'abondance des notes, de même que l'érudition intelligente du professeur Bieler, donnent une grande valeur.

F. P.

* * *

Régis Jolivet. — *De Rosmini à Lachelier.*
Antonio Rosmini. — *L'Idée de la Sagesse.* Paris, Vitte, 1953. 19 cm., 256 p.

Ce volume de la collection « Problèmes et Doctrines » contient deux ouvrages, dont le premier est dû à la plume de Mgr Jolivet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, tandis que le second est la traduction d'un des plus beaux textes de Rosmini.

Le premier ouvrage est un essai de philosophie comparée, qui révèle la parenté intellectuelle qui relie Rosmini et Lachelier dans l'étude du problème de la connaissance, de la question de l'être et de celle de Dieu. Ces deux philosophes, qui n'étaient pas de la même génération, ne se sont jamais connus, mais il semble bien que Lachelier ait été considérablement influencé par l'œuvre de Rosmini. En tout cas, tous les deux se posent les mêmes problèmes dans presque les mêmes termes, c'est-à-dire dans l'optique platonicienne, et tous les deux s'opposent à Kant pour les mêmes raisons. Pour ce qui est de l'ontologisme de Rosmini, Lachelier est hésitant pour ne pas dire opposé.

La traduction de Marie-Louise Roure comprend la majeure partie de ce volume. Ce traité, qui est comme la synthèse de toute l'œuvre de Rosmini, se trouve dans son « Introduction à la Philosophie », où il montre la valeur des études philosophiques dans l'ordre spirituel et moral. Après avoir considéré les fins de l'activité philosophique et tracé ce qu'on pourrait appeler son « discours de la méthode », qui traite d'un lien entre la vérité connue par concept et la théorie de l'assentiment, Rosmini pose le problème des relations de la vérité et de la foi et il explique son idée de la sagesse, qui exige l'action autant que le savoir. La sagesse serait l'action consciente, « la science elle-même descendue de l'esprit et transfusée dans la réalité en sentiment, pénétrant toute la vie qu'elle gouverne désormais par son pouvoir indiscuté et souverainement bienfaisant ».

Le philosophe doit être un homme vertueux. « Pourrait-il parvenir à la connaissance et à la possession de la vérité, s'il n'aimait pas la vérité ? »

Rosmini nous montre aussi que la sagesse naturelle de l'homme ne sera qu'une sagesse imparfaite et précaire aussi longtemps qu'elle ne s'achèvera pas dans la sagesse surnaturelle, fruit solidaire de la Suprême Vérité qu'est le Verbe et de la Charité qui est l'Esprit Saint. Il précise que cette sagesse surnaturelle se ramène à l'imitation du Christ, Sagesse éternelle et incarnée. Ceci devrait suffire pour nous convaincre de l'ardeur chrétienne du grand philosophe italien que l'on néglige trop souvent. Il serait malheureux que l'on congédiât sommairement et mît au rancart un penseur de l'envergure de Rosmini car, même si son ontologisme est inacceptable, il eut, dans nombre de ses écrits comme celui-ci, des aperçus tout à fait orthodoxes, empreints de véritable sagesse et dignes des plus belles pages de saint Augustin.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Political Ideas of St. Thomas Aquinas. New York, Hafner, 1953. 20 cm., xxxviii-218 p.

This book of the Hafner Library of Classics contains Questions 90 to 97 inclusive on Law, and 105 of the Prima Secundae, and seven Questions mainly on Justice from the Secunda Secundae of the Summa, along with a substantial part of "De Regimine Principum" of St. Thomas. The passages of the Summa are the English text of the Dominican Fathers, while the Phelan-Eschman translation was used in the case of "De Regimine Principum ».

In the Introduction, Professor Bigongiari, of Columbia University, summarizes the political philosophy of St. Thomas, and deals very succinctly but adequately with the State as a natural order, with public power, with forms of government, and with the relations between spiritual and temporal powers. There are also notes, a glossary and a bibliography.

The selections from the Angelic Doctor are well chosen, and should help to acquaint one with the main features of Thomistic political thought.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

R. JOLIVET et J.-P. MAXENCE. — *Manuel de Philosophie.* Tome I. *Psychologie.* Paris, Vitte, 1953. 21,5 cm., 484 p.

M. l'abbé Jolivet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, et M. Maxence, directeur du Centre d'études philosophiques de Genève, offrent un excellent manuel de philosophie pour les classes de philosophie, de sciences expérimentales et de mathématiques, de préparation aux grandes écoles et de propédeutique. Destiné aux candidats au baccalauréat de philosophie, ce manuel ne fait pas que s'adapter au programme officiel, mais vise à former l'esprit des étudiants en s'efforçant de susciter en eux le sens et le goût de la réflexion philosophique. Évidemment, les auteurs se préoccupent de préparer pour un examen, mais ils ne s'en tiennent pas là. Pour eux, conformité au programme ne veut pas dire neutralité ou éclectisme; au contraire, ils proposent une pensée positive, cohérente et liée, qui favorise la compréhension et l'intégration, qui place les problèmes dans leur milieu historique, qui relie les grands courants contemporains aux thèmes traditionnels de la philosophie, qui développe le sens critique de l'étudiant et lui donne le sentiment de la continuité qui s'affirme malgré tout sous les conflits d'idées.

On sait que le programme officiel envisage la psychologie exclusivement comme science expérimentale; c'est pourquoi il n'est pas question de l'âme dans ce volume, mais bien d'habitude, de sensation, de perception, d'imagination, de mémoire, d'attention, de connaissance abstraite, de langage, de tendances « à » (appétit naturel) et « vers » (appétit élicite), de liberté et de personnalité. Il importe de souligner le chapitre initial intitulé « Caractère général de la philosophie », qui traite de la nature et de la naissance de la philosophie et qui donne, dans une quarantaine de pages, un lumineux aperçu sur le développement de la pensée philosophique grecque.

Le second tome *(Logique, Morale et Métaphysique)* paraîtra sous peu.

Cet ouvrage ne saurait remplacer le *Traité de Philosophie* de Jolivet en cinq tomes, mais on y trouve la même sûreté de doctrine et le même souci formateur. De tous les manuels de philosophie que nous connaissons pour cette catégorie d'étudiants, celui-ci est d'emblée le meilleur.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Raymond Bayer. — *Épistémologie et Logique depuis Kant jusqu'à nos jours.* Paris, Presses Universitaires, 1954. 19,5 cm., 370 p.

Dans la collection « Philosophie de la Matière », qu'il dirige lui-même, M. Bayer, professeur de philosophie générale à la Sorbonne, contribue un volume, qu'on pourrait classifier comme philosophie ou épistémologie des sciences. Après avoir expliqué ce qu'il entend par « objet » et « objectivité », il divise son ouvrage en trois parties : nécessité et contingence; de la notion de temps et d'évolution; les conceptions contemporaines de la logique.

Il est question, dans la première partie, de Kant, Laplace, Cournot, Boutroux et Comte. Mentionnons, en particulier, les chapitres sur Cournot et Boutroux, qui projettent une vive lumière sur les notions de déterminisme, de contingence et de loi naturelle.

Malgré son titre, la deuxième partie traite presque exclusivement de l'hypothèse de l'évolution. A ce sujet, l'auteur affirme : « On ne saurait présenter l'évolution comme une doctrine positive. » Lamarck, Darwin, Spencer et le pragmatisme de James font l'objet de ses considérations.

Dans la dernière partie de son livre, l'auteur indique les courants divergents que suit la logique chez nombre de nos contemporains, selon qu'elle retourne à la science proprement dite ou qu'elle monte vers la science de l'homme. On trouvera des aperçus fort intéressants sur la logique et ses paradoxes, sur le retour à la logique de Leibnitz, sur la logique de Couturat, sur la logique nouvelle et le logicisme, sur le psychologisme de Meyerson, sur la logique phénoménologique de Husserl, sur la contribution du Cercle de Vienne à la logique du probable.

Ces pages parfois un peu abstruses aideront tout de même à mieux comprendre les problèmes épistémologiques compliqués que pose la science moderne.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Robert J. Kreyche. — *Logic for Undergraduates.* New York, Dryden Press, 1954. 21 cm., x-308 p.

Dr. Kreyche's Logic is one of the best textbooks we know for undergraduates. The substance is traditional logic in its entirety, but the language is simple, and the

manner of presentation modern and interesting. This pedagogic value is enhanced by abundant illustrative examples, exercises and practical suggestions. Thus, the student is shown how to construct an argument of his own, and the whole book succeeds in bridging the gap between the student's "common sense" views and the technical aspects of logic.

There is no dryness nor stuffiness about this textbook, which will greatly help the teacher to make his course really fascinating.

It is with pride that we recall that the author, who is on the staff of Loyola University, Chicago, obtained his Ph.D. from the University of Ottawa, just a few years ago.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1954

Articles de fond

PAGES

BÉLANGER (M.), o.m.i. — *Immaculée conception et corédemption* 133*-176*

— *Un nouveau traité de théologie mariale* 118*-127*

CROTEAU (J.), o.m.i. — *Notes sur l'« Ontologie phénoménologique » de Sartre* 53*-60*

LACHANCE (C.-M.), o.p. — *L'homme peut-il savoir qu'il a la grâce ?* 65*-92*

LAZURE (J.), o.m.i. — *L'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce* 189*-226*

PIERRE (S.-M.), o.p. — *La philosophie du positivisme logique* 5*-52*

SCHLECK (C. A.), c.s.c. — *On Sacramental Grace* 227*-251*

TREMBLAY (R.), o.p. — *Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin* 93*-117*

VÉZINA (L.-P.), o.m.i. — *Messes manuelles chantées et droits d'étole* 177*-184*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

AUGUSTINE (St.). — *Against the Academics.* (F. P.) 252*-253*

BAYER (Raymond). — *Épistémologie et Logique depuis Kant jusqu'à nos jours.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 255*

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem ad codicum Fidem. (A. Cossement, o.m.i.) 61*

BRINKTRINE (Johannes). — *Die Lehre von Gott.* I. Band. *Von der Erkennbarkeit, von Wesen und den Vollkommenheiten Gottes.* (A. Cossement, o.m.i.) 129*-130*

BULTMANN (Rudolf). — *Glauben und Verstenhen, Gesammelte Aufsätze,* 2. (A. Cossement, o.m.i.) 128*-129*

CORETH (Emerich), s.j. — *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* (A. Pattin, o.m.i.) 64*

Corpus Christianorum. Series Latina. I. *Tertulliani Opera.* Pars 1. *Opera Catholica Adversus Marcionem : Ad Martyros. Ad Nationes.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) 130*

Études et Recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, VII. *Théologie,* Cahier IV. (A. Cossement, o.m.i.) 63*

GREGORY THE GREAT (St.). — *Postoral Care.* (F. P.) 252*-253*

HARTLICH (Christian) und Walter SACHS. — *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* (A. Cossement, o.m.i.) 185*-186*

PAGES

HIRSCHBERGER (Johannes). — *Geschichte der Philosophie. I. Altertum und Mittelalter. II. Neuzeit und Gegenwart.* (A. Pattin, o.m.i.) 132*

JOLIVET (Régis). — *De Rosmini à Lachelier.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 253*

JOLIVET (R.) et J.-P. MAXENCE. — *Manuel de Philosophie.* Tome I. *Psychologie.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 255*

KREYCHE (Robert J.). — *Logic for Undergraduates.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 256*

La Sacra Bibbia Volgata Latina e Traduzione Italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate. (A. Cossement, o.m.i.) 61*-63*

LAURENTIN (René). — *Court Traité de Théologie mariale.* (Marcel Bélanger, o.m.i.) 118*-127*

OESTERLE (John A.). — *Logic.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 64*

PATRICK (St.). — *The Works of St. Patrick. St. Secundinus Hymn on St. Patrick.* (F. P.) 252*-253*

Political Ideas of St. Thomas Aquinas. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 254*

PROSPER OF AQUITAINE (St.). — *The Call of all Nations.* (F. P.) 252*-253*

QUASTEN (Johannes). — *Patrology.* Vol. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus.* (J.-R. Laurin, o.m.i.) 131*

ROSMINI (Antonio). — *L'Idée de la Sagesse.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 253*

SCHNACKENBURG (Rudolf). — *Die Johannesbriefe.* (A. Cossement, o.m.i.) 186*-187*

SIEGMUND (Georg). — *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleogischen Gottesbeweises.* (A. Pattin, o.m.i.) 188*

PAGES

STRAUBINGER (Heinrich). — *Religionsphilosophie mit Theodizee.* (A. Pattin, o.m.i.) 187*-188*

Studii Biblici Franciscani Liber Annus. I. 1950 - 1951. II. 1951 - 1952. (A. Cossement, o.m.i.) 128*

TERTULLIAN. — *Treatises on Marriage and Remarriage.* (F. P.) 252*-253*

WILLWOLL (Alexander), s.j. — *Seele und Geist.* (A. Pattin, o.m.i.) 132*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 24 — N° 1 Janvier - Mars 1954

Revue de l'Université d'Ottawa

SOMMAIRE

PAGES

JEAN-CHARLES LAFRAMBOISE, O.M.I., supérieur du Séminaire universitaire.
Le Dogme de l'Immaculée Conception et les temps présents 5

JULES MARTEL, O.M.I., directeur de l'École de Musique.
Propos à l'occasion du cinquantième anniversaire de la publication du « Motu Proprio » de Pie X sur la musique sacrée (22 novembre 1903) 20

ÉMILE MARTIN, de l'Oratoire, directeur des Chanteurs de Saint-Eustache.
Le « Motu Proprio » et les compositeurs 25

M. L'ABBÉ GASTON ROUSSEL, directeur de la *Musique Sacrée*.
Les maîtrises et chorales françaises cinquante ans après le « Motu Proprio » 44

EUGÈNE NADEAU, O.M.I.
A l'origine des missions de la Baie James 53

GASTON CARRIÈRE, O.M.I., professeur à la Faculté de Philosophie.
L'Église canadienne vers 1841 66

A. CH. DE GUTTENBERG.
Cornelius Krieghoff 90

J.-RHÉAL LAURIN, O.M.I., professeur à la Faculté de Théologie.
Période contemporaine en histoire de l'Église 108

Chronique, p. 113. — *Bibliographie*, p. 120.

SECTION SPÉCIALE

SIMON-MARIE PIERRE, O.P., du collège dominicain d'Ottawa.
La philosophie du positivisme logique 5*

JACQUES CROTEAU, O.M.I., professeur à la Faculté de Philosophie.
Notes sur l'« Ontologie phénoménologique » de Sartre 53*

Bibliographie, p. 61*.

OTTAWA

Revue de l'Université d'Ottawa

publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.

BUREAU DE DIRECTION :

Directeur : MARCEL BÉLANGER, O.M.I.
Sous-directeur : GASTON CARRIÈRE, O.M.I.
Secrétaire : LÉOPOLD LANCTÔT, O.M.I.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

Prix de l'abonnement :

Édition partielle	$2,50
Édition complète (incluant la *Section spéciale)*	$3,00
Prix du numéro de l'année courante	$1,00

Années passées :

1931-1935 :	les quatre numéros de chaque année	$5,00
	chaque numéro	$1,50
1936-1950 :	les quatre numéros de chaque année	$4,00
	chaque numéro	$1,25
	excepté le n° 4 de l'année 1950	$1,50

Tables générales :

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages	$1,00
Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages	$1,25

CHARBONS

ANTHRACITE — WELSH

COKE LASALLE

HUILE COMBUSTIBLE

Vous êtes invités à venir visiter notre nouvelle salle de montre et notre bureau de plan de maisons.

MANUFACTURIERS
DE
PORTES • CHÂSSIS • ESCALIERS

BOIS DE CONSTRUCTION
MATÉRIAUX DE CONSTRUCTION

QUALITÉ • SERVICE • COURTOISIE

Independent
Coal & Lumber Co. Limited

1950, rue Scott, Ottawa, Ont.

Tél. : Bureau :

Commandes : PA 2-3481 — Administration : PA 2-3428

APPAREILS DE LABORATOIRE

Nous avons toujours en magasin un assortiment complet d'appareils en usage dans les laboratoires de chimie.

La marchandise que nous offrons en vente est garantie contre toute défectuosité et les prix en sont des plus modiques.

- APPAREILS MODERNES
- AMEUBLEMENT DE LABORATOIRE UNIFORME
- INSTRUMENTS SCIENTIFIQUES
- RÉACTIFS TRÈS PURS

FISHER SCIENTIFIC CO. LTD.

904 - 910, rue Saint-Jacques

MONTRÉAL, P. Q.

Branch in Toronto : 245 Carlaw Ave., Toronto, Ont.

IMPRIMERIE LECLERC LIMITÉE, HULL, P. Q.

87